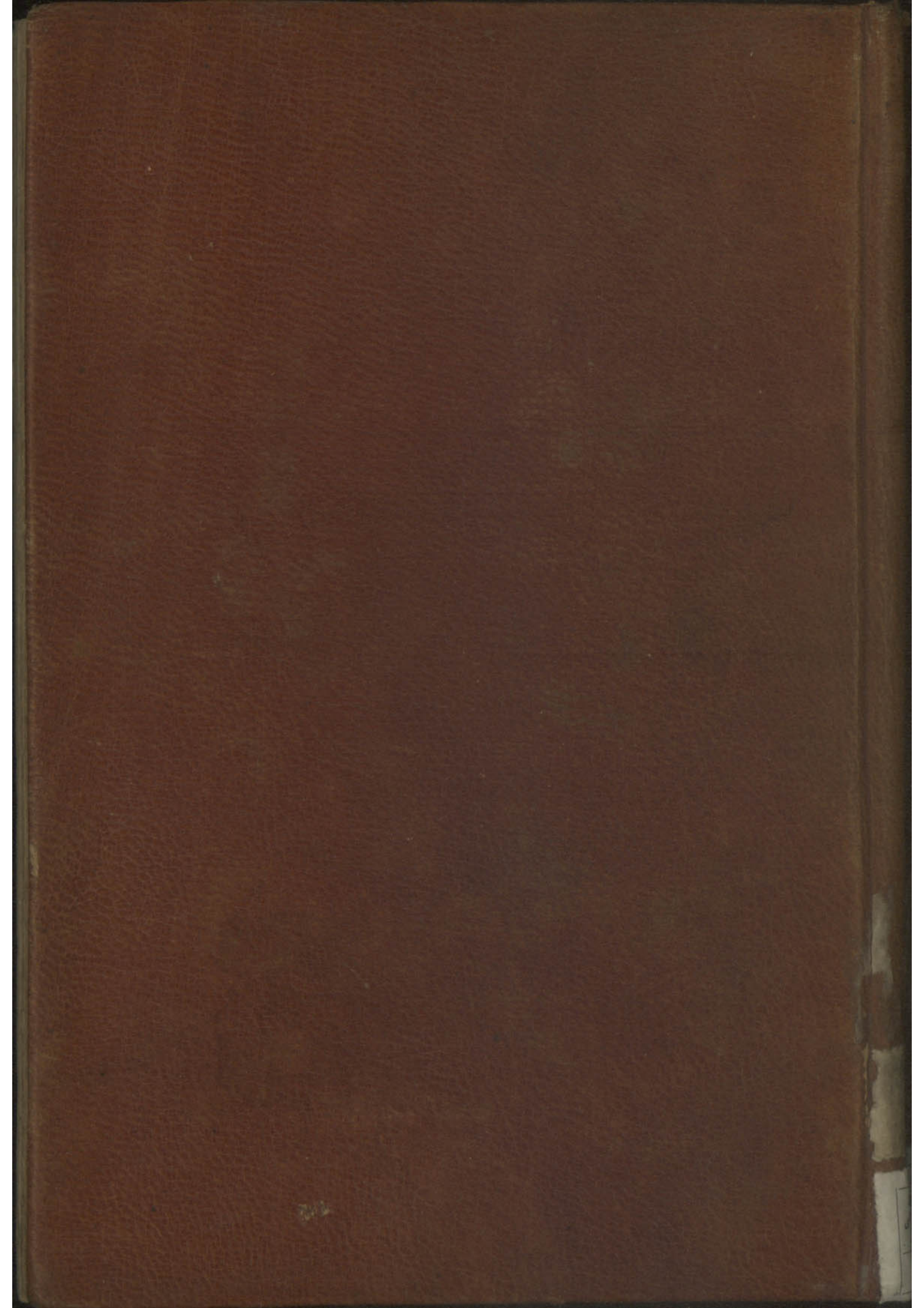
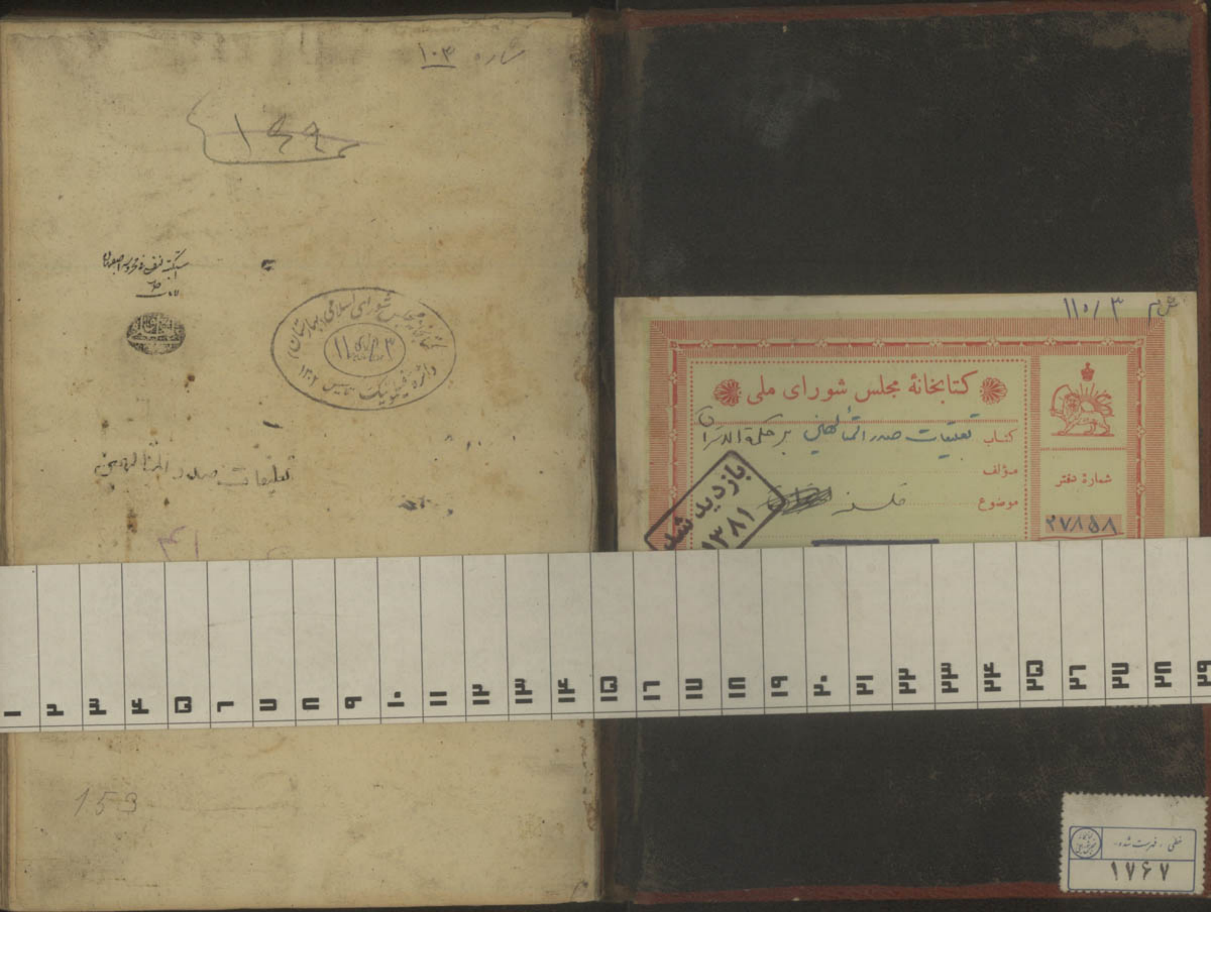
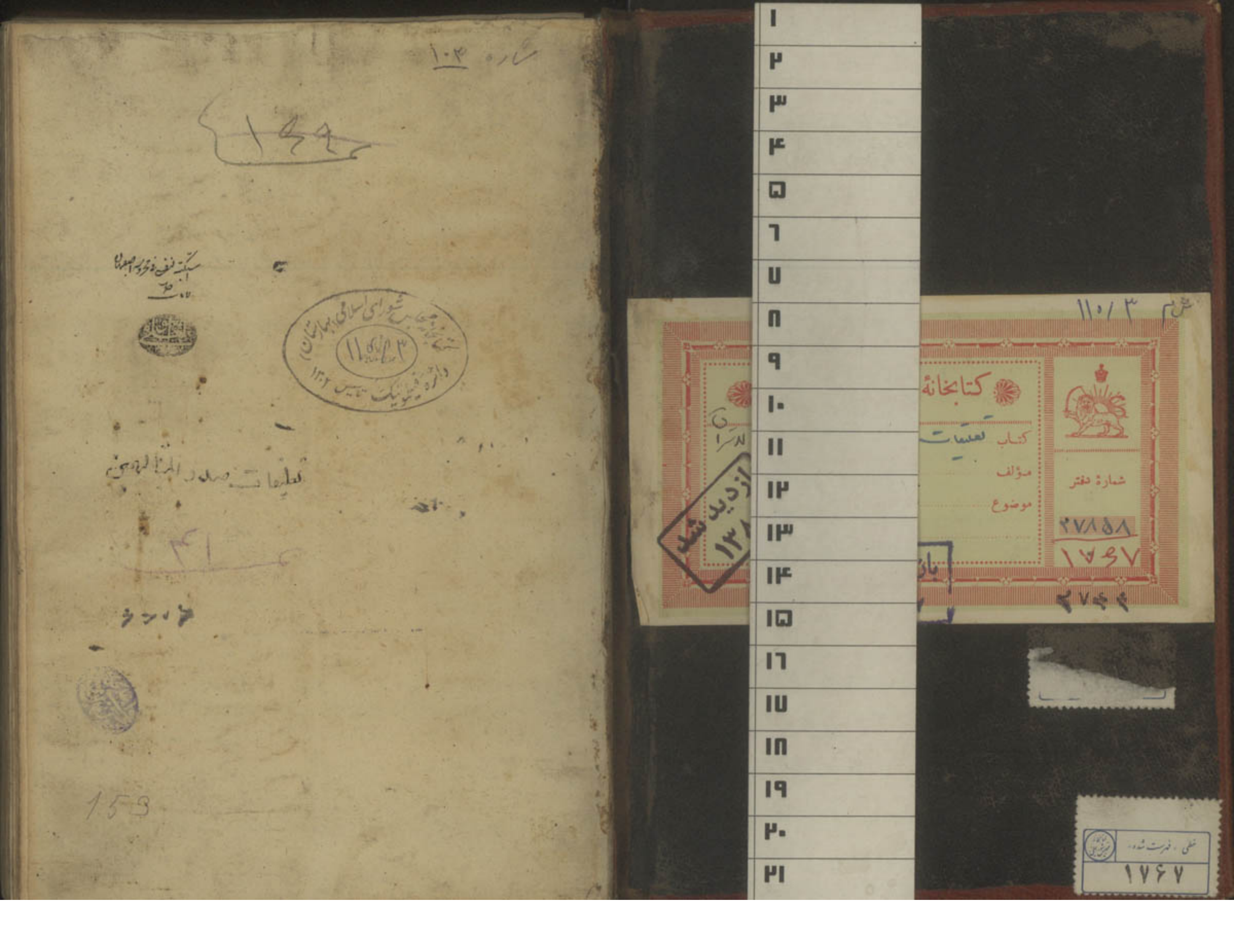
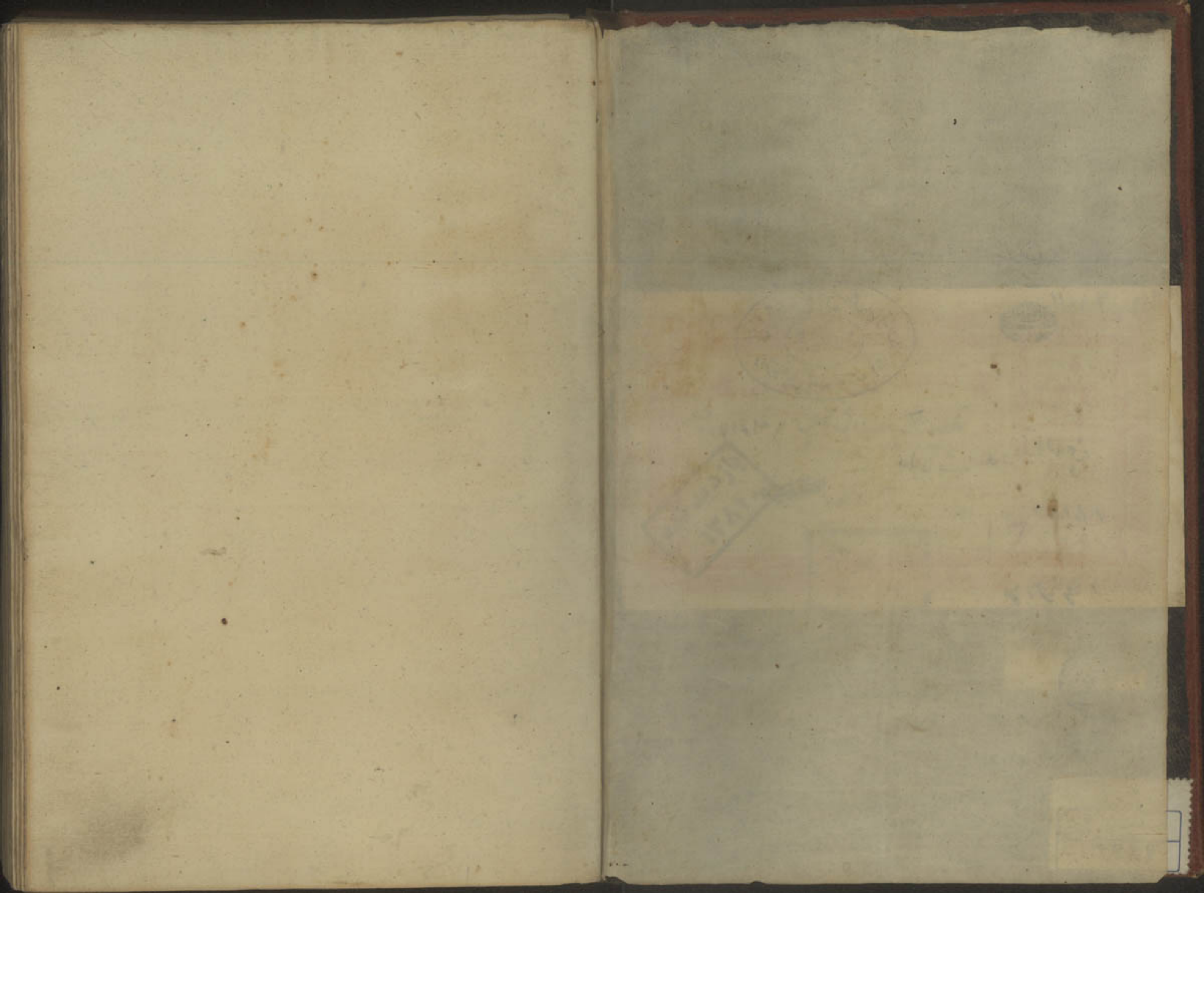


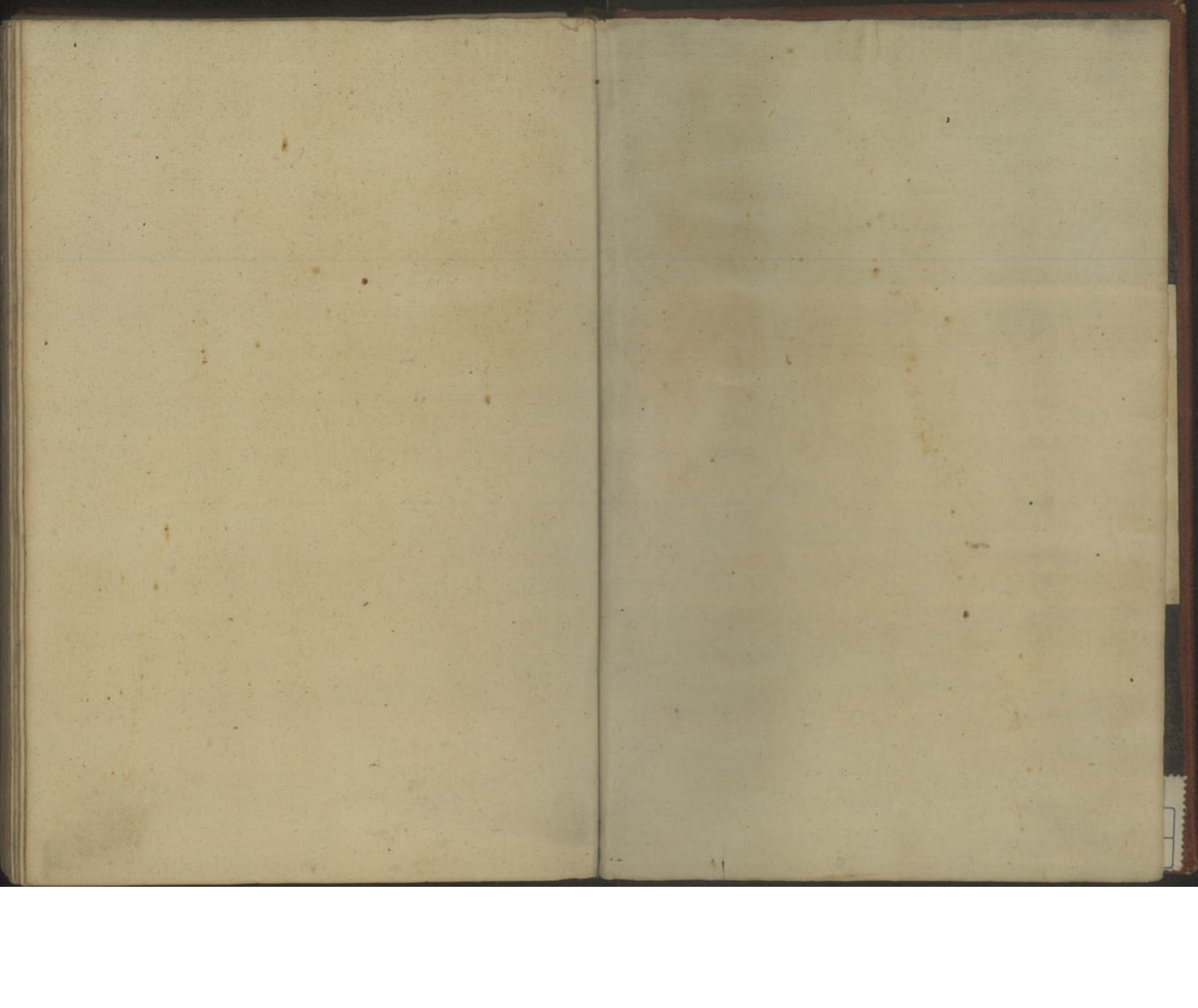


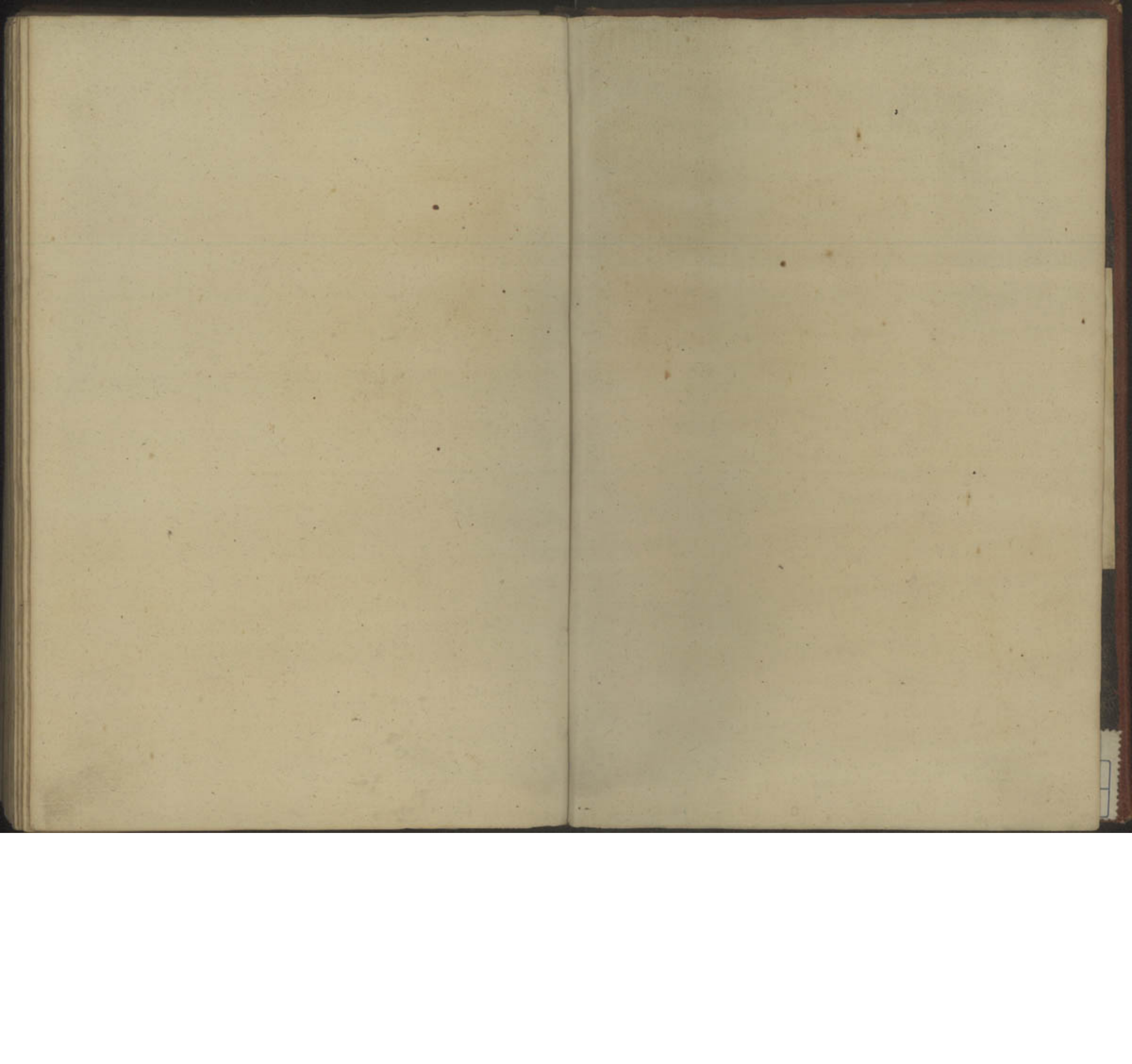
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۷۸۵۸

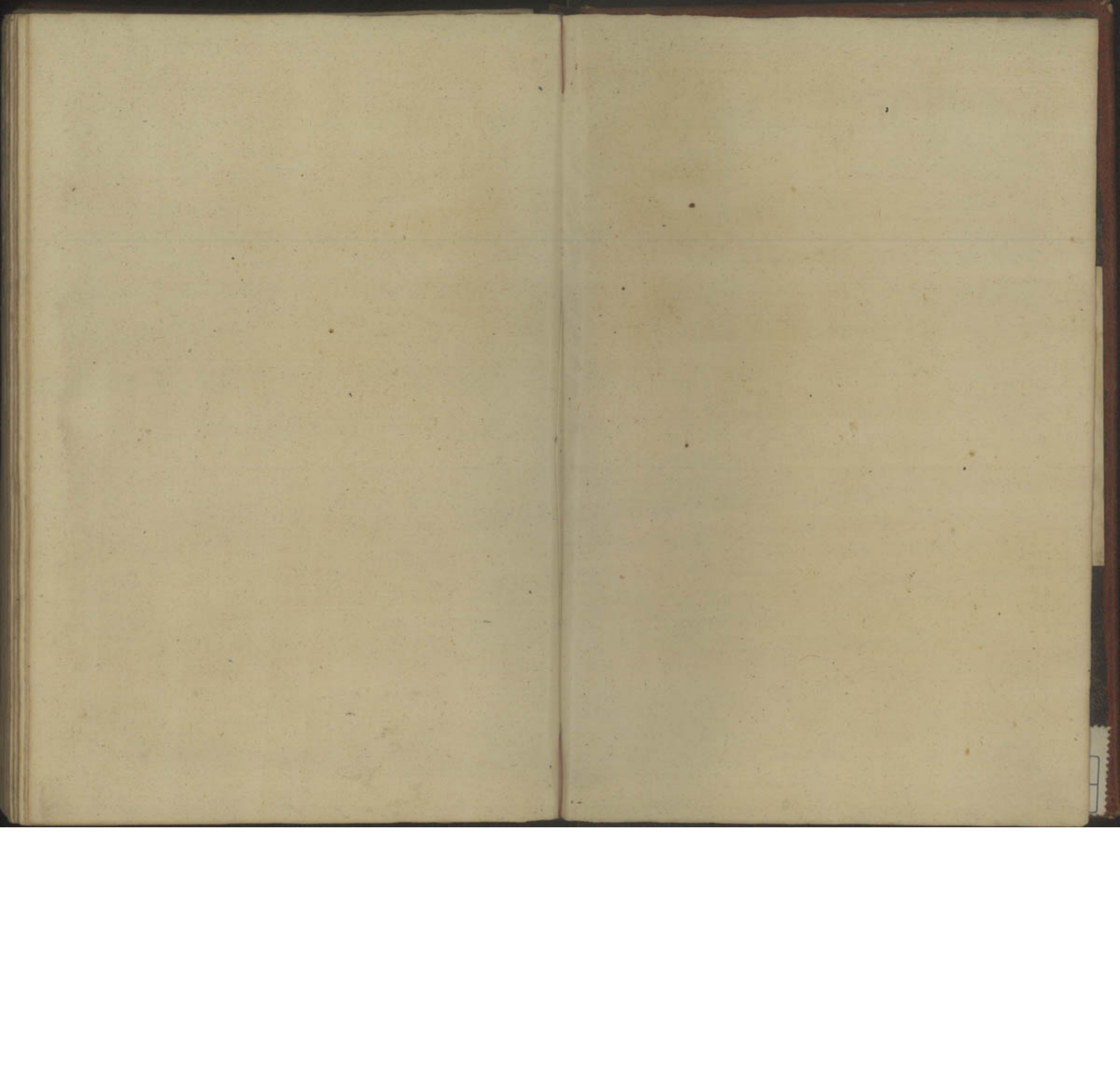


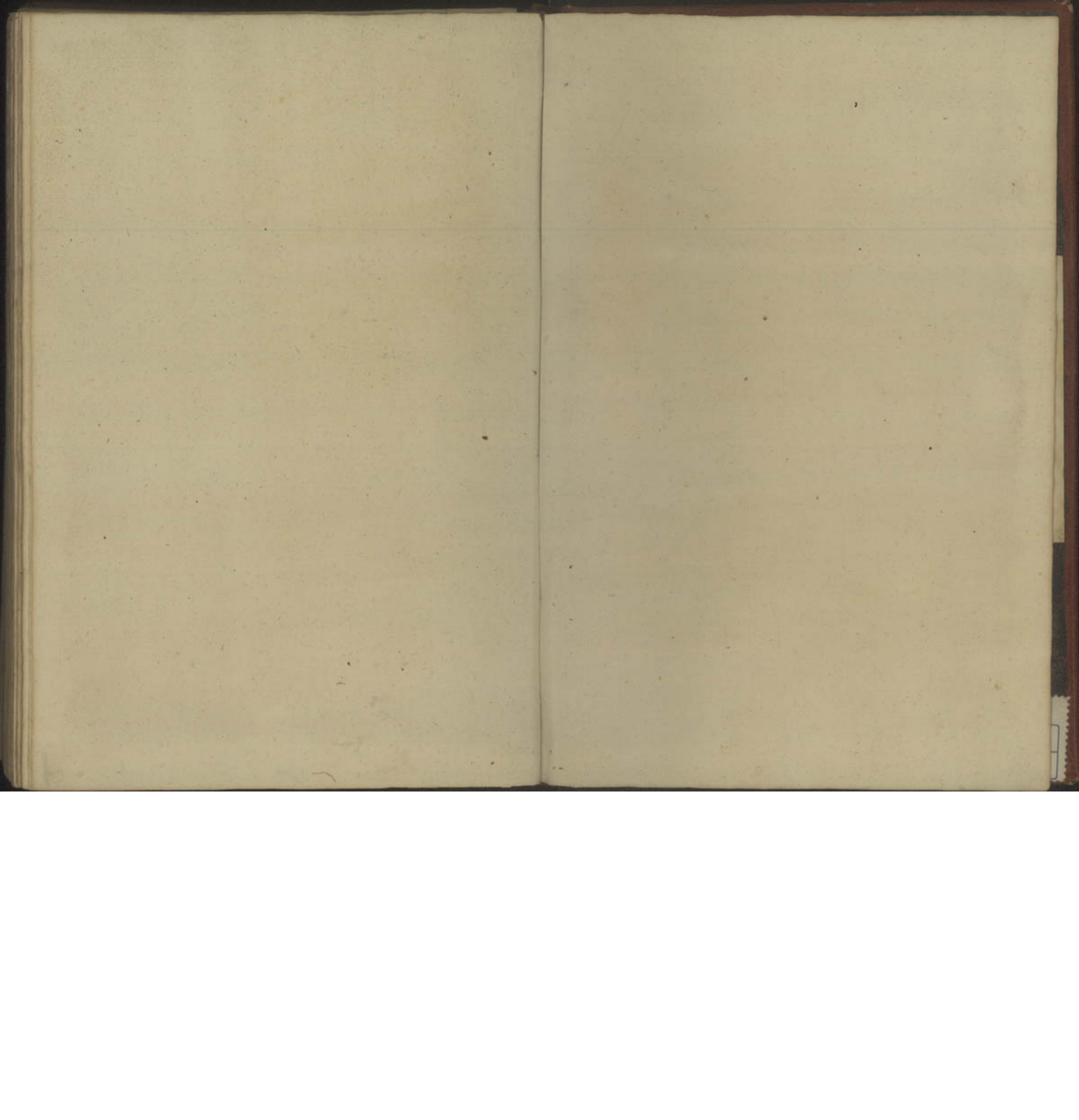

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب تعلیقات صدر المتألهین بر حکمة الاشراق
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۷۸۵۸
۱۷۶۷
بازدید شد
۱۳۸۱
بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
۱۷۶۷

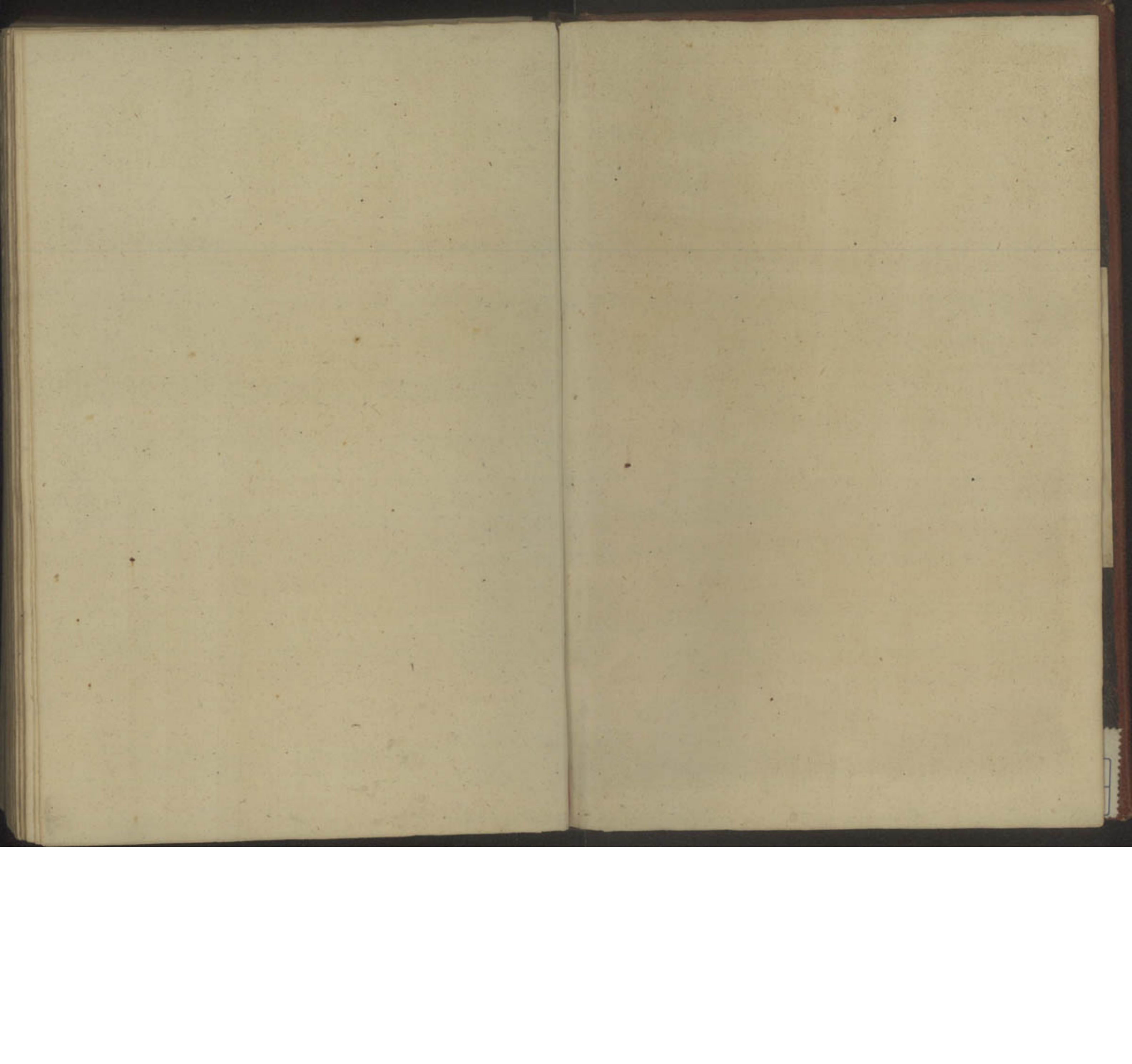


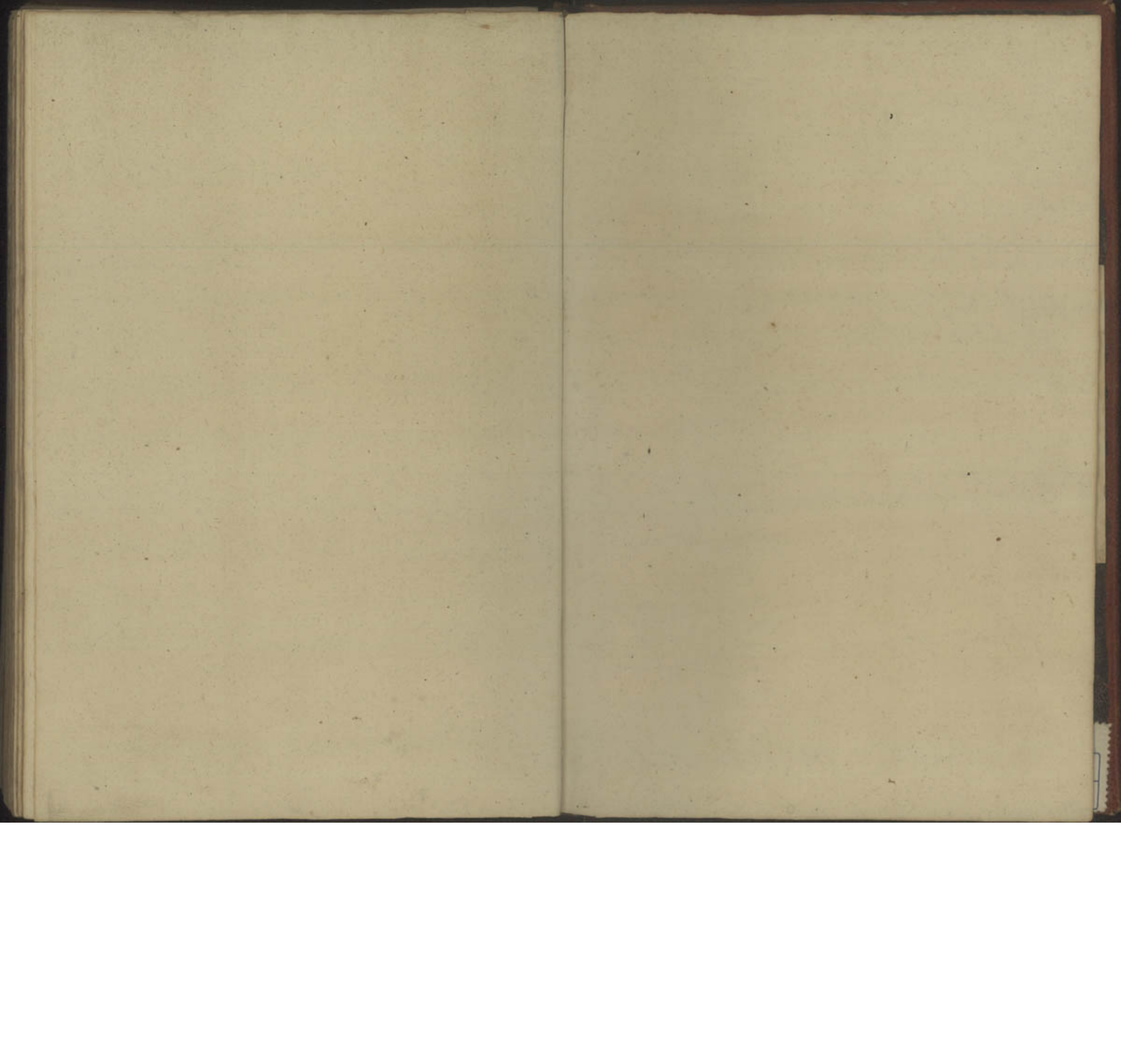


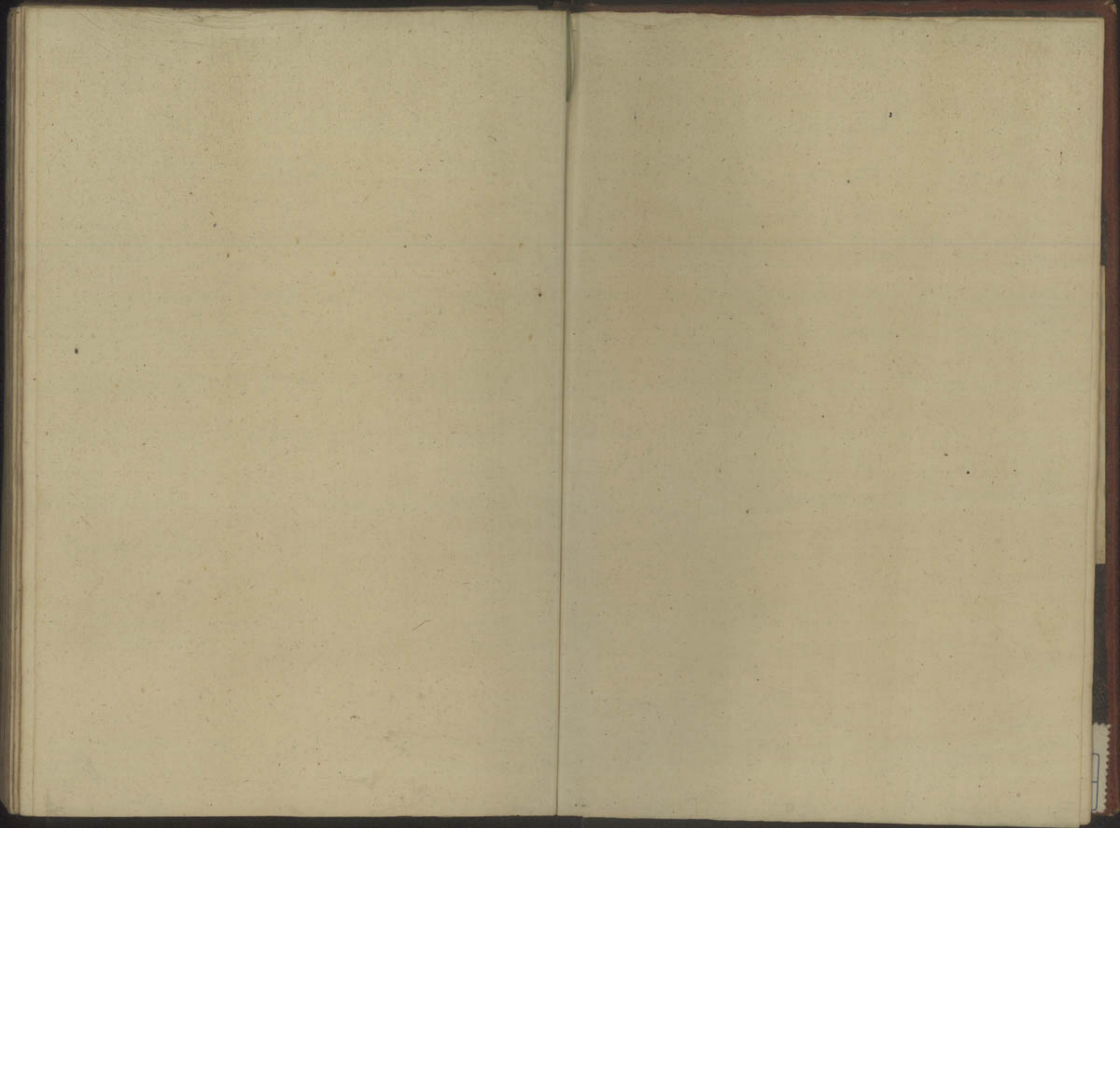


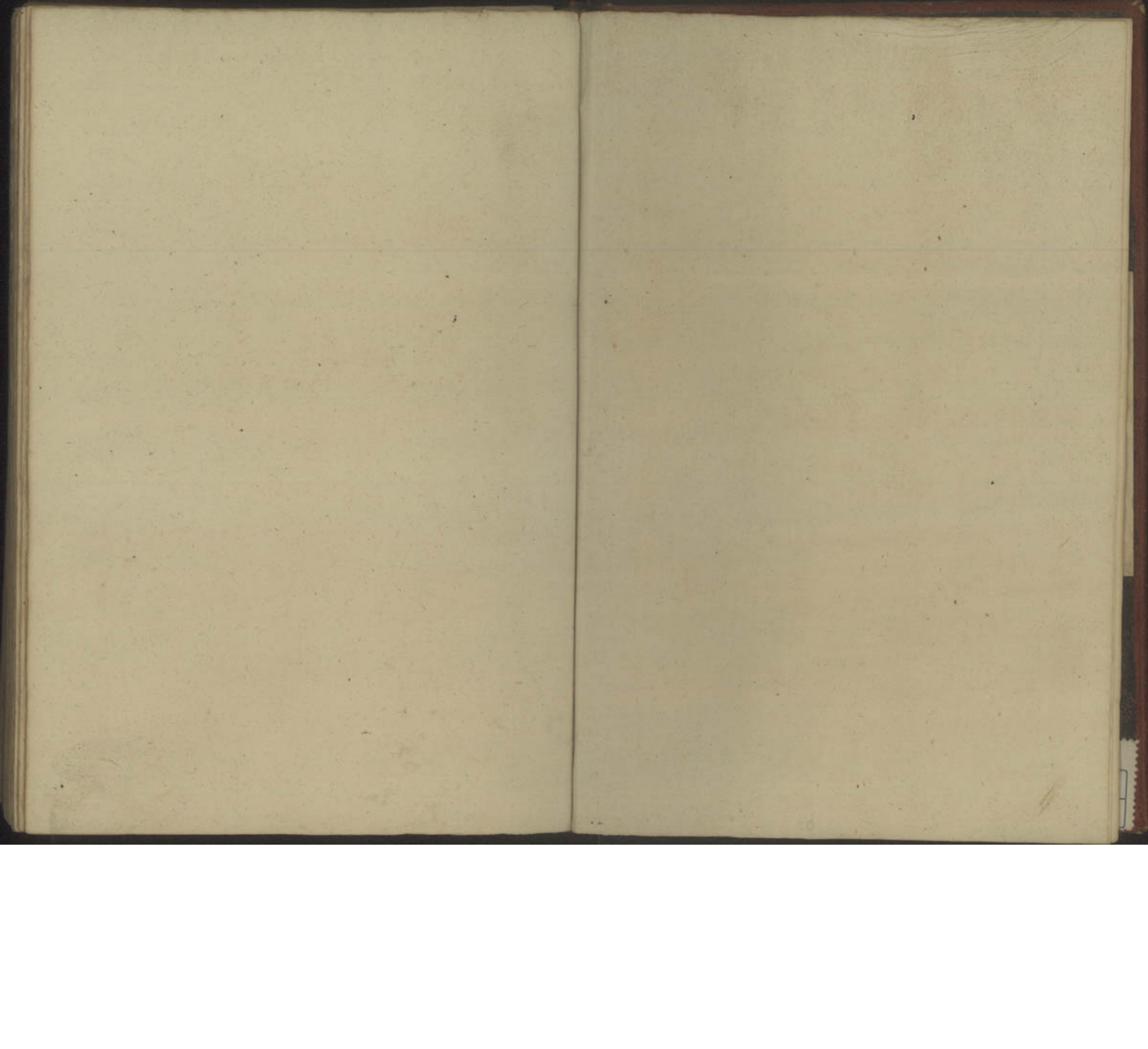


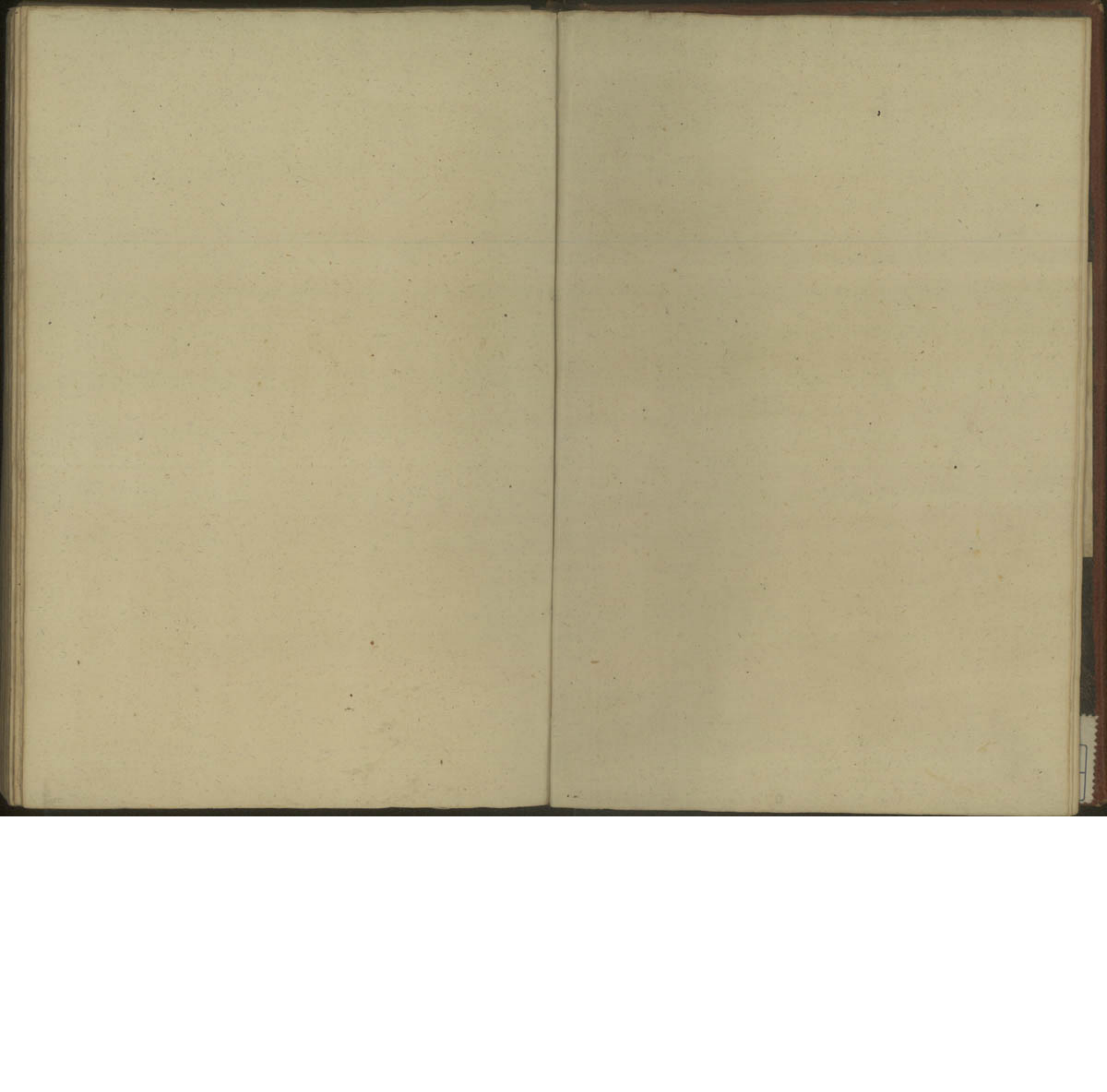


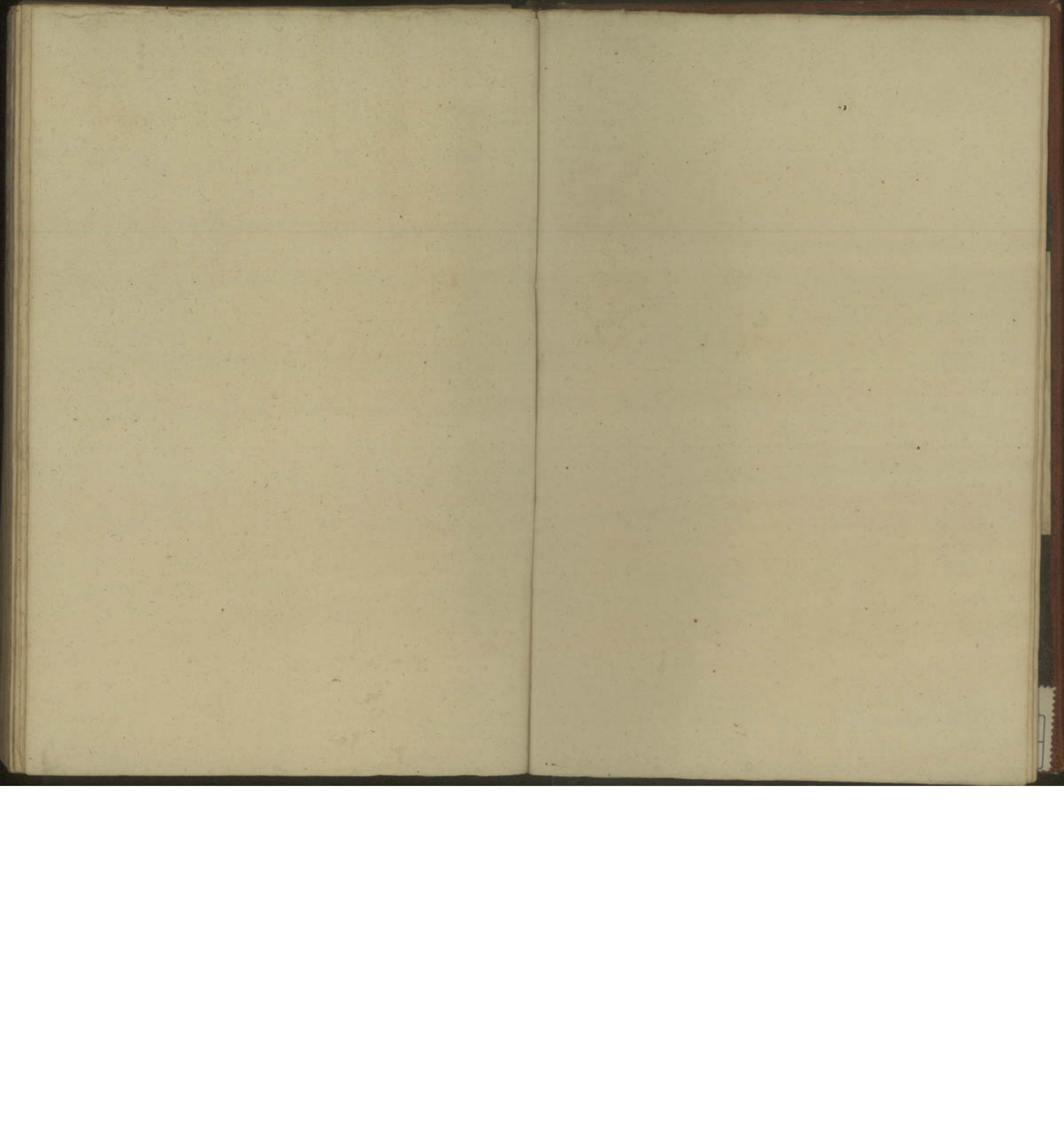


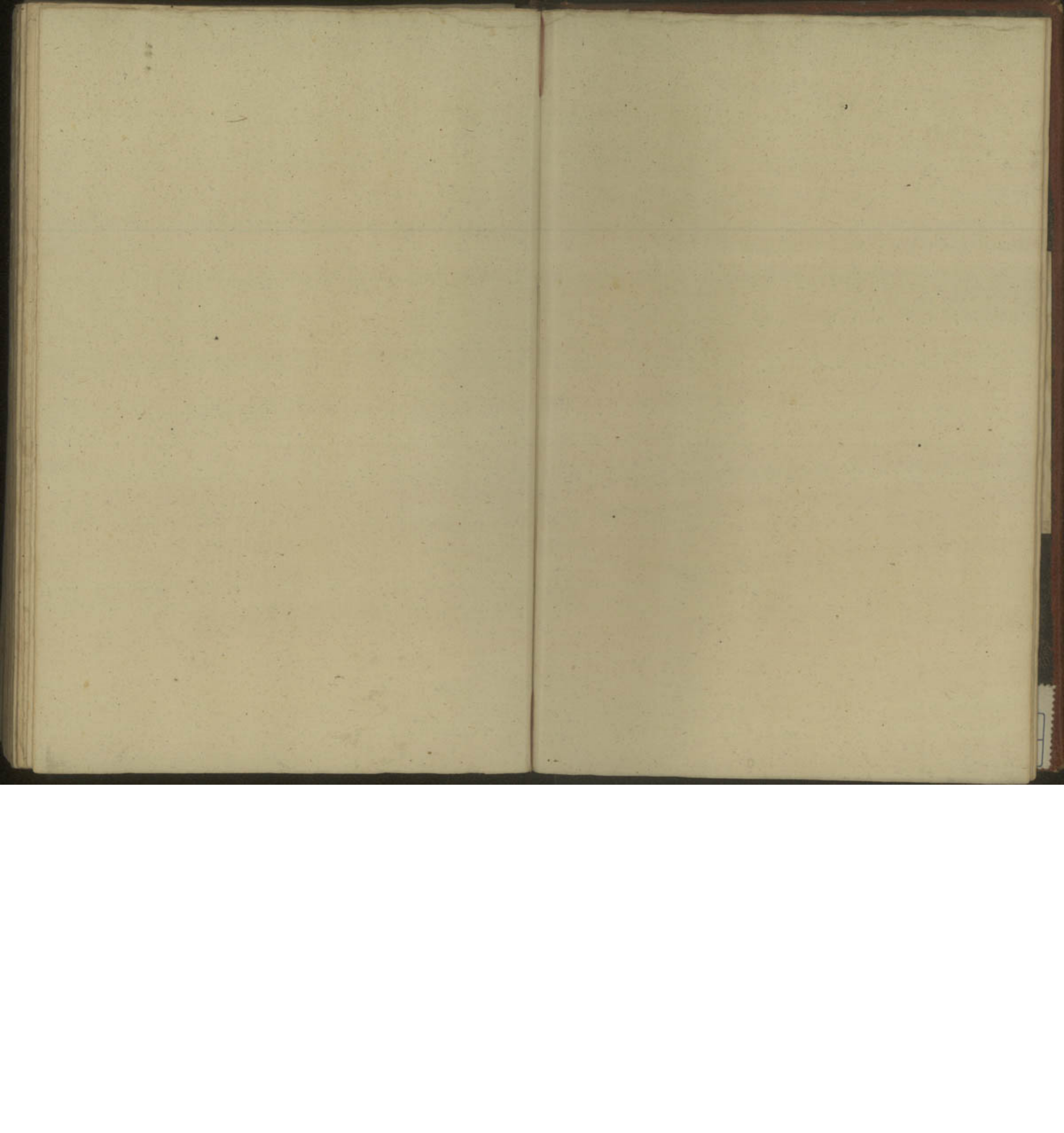


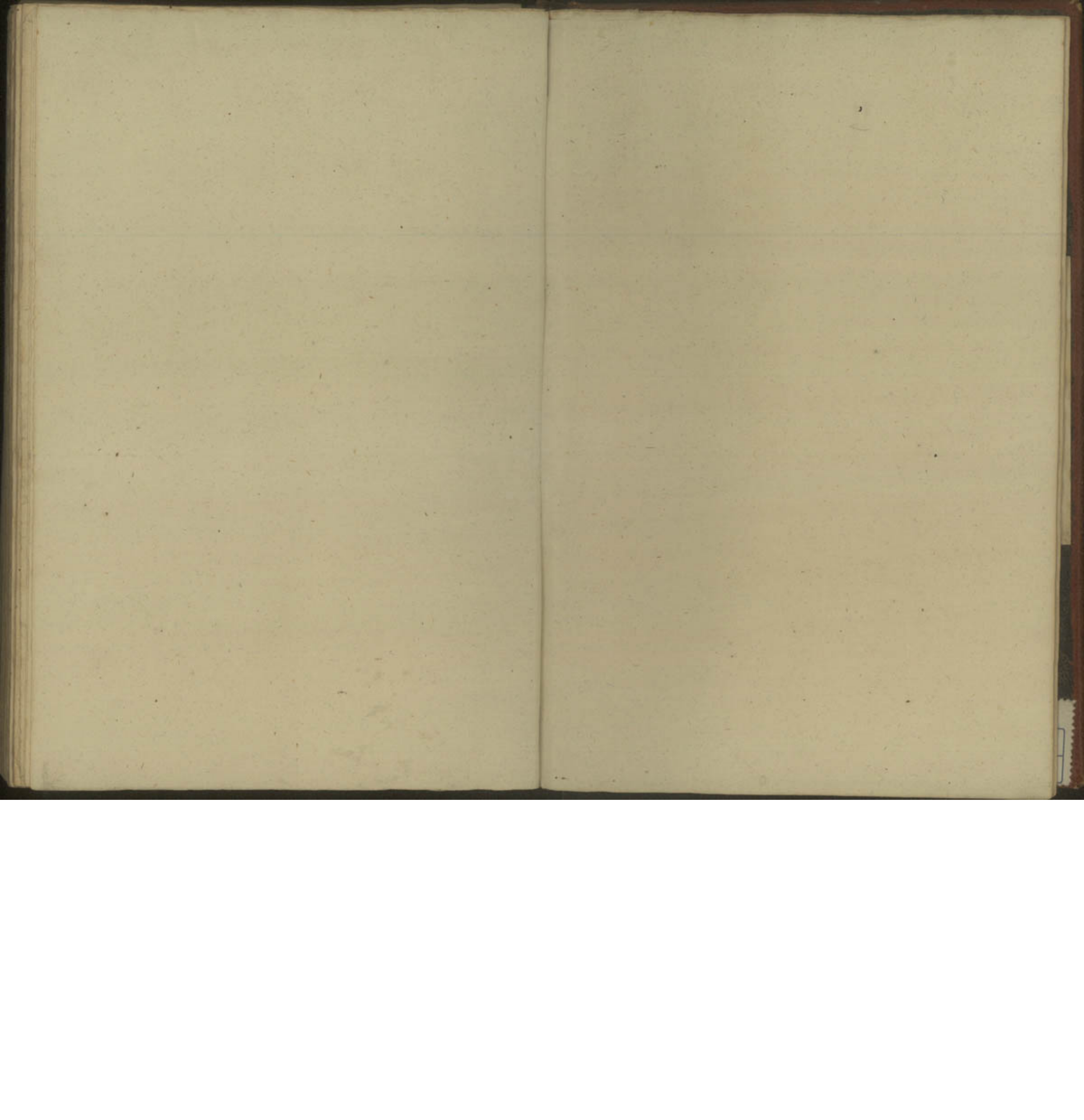


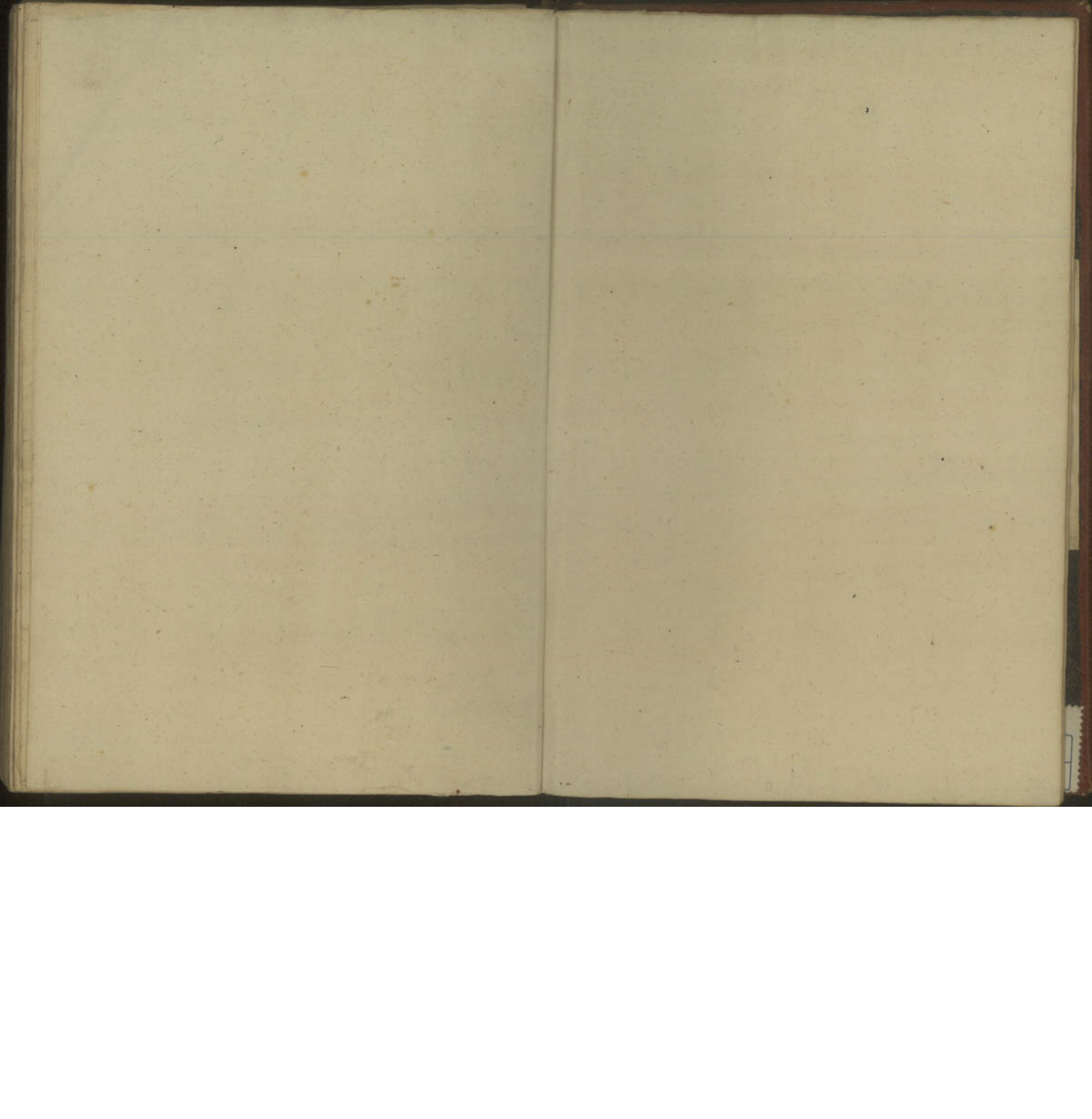


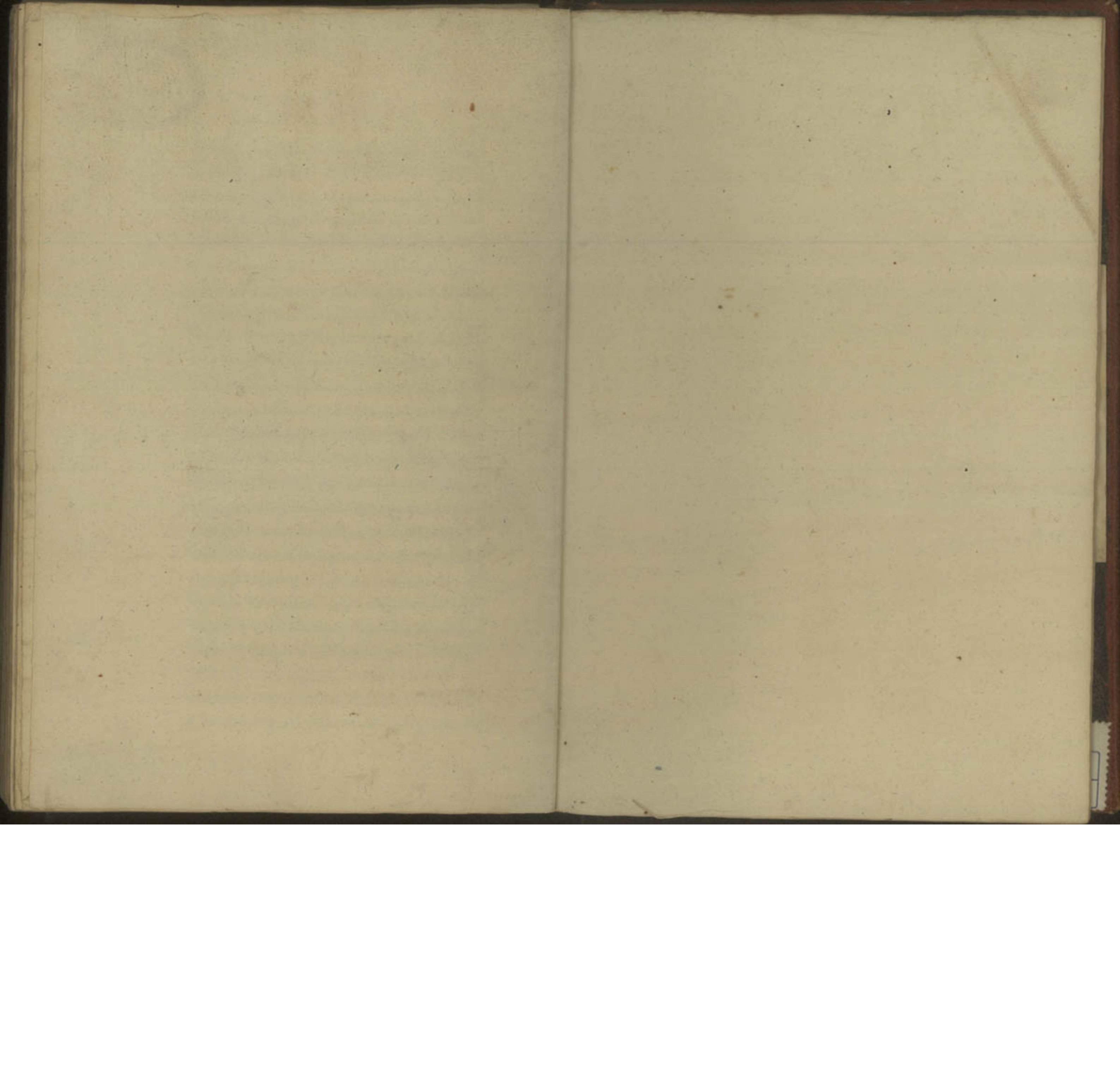


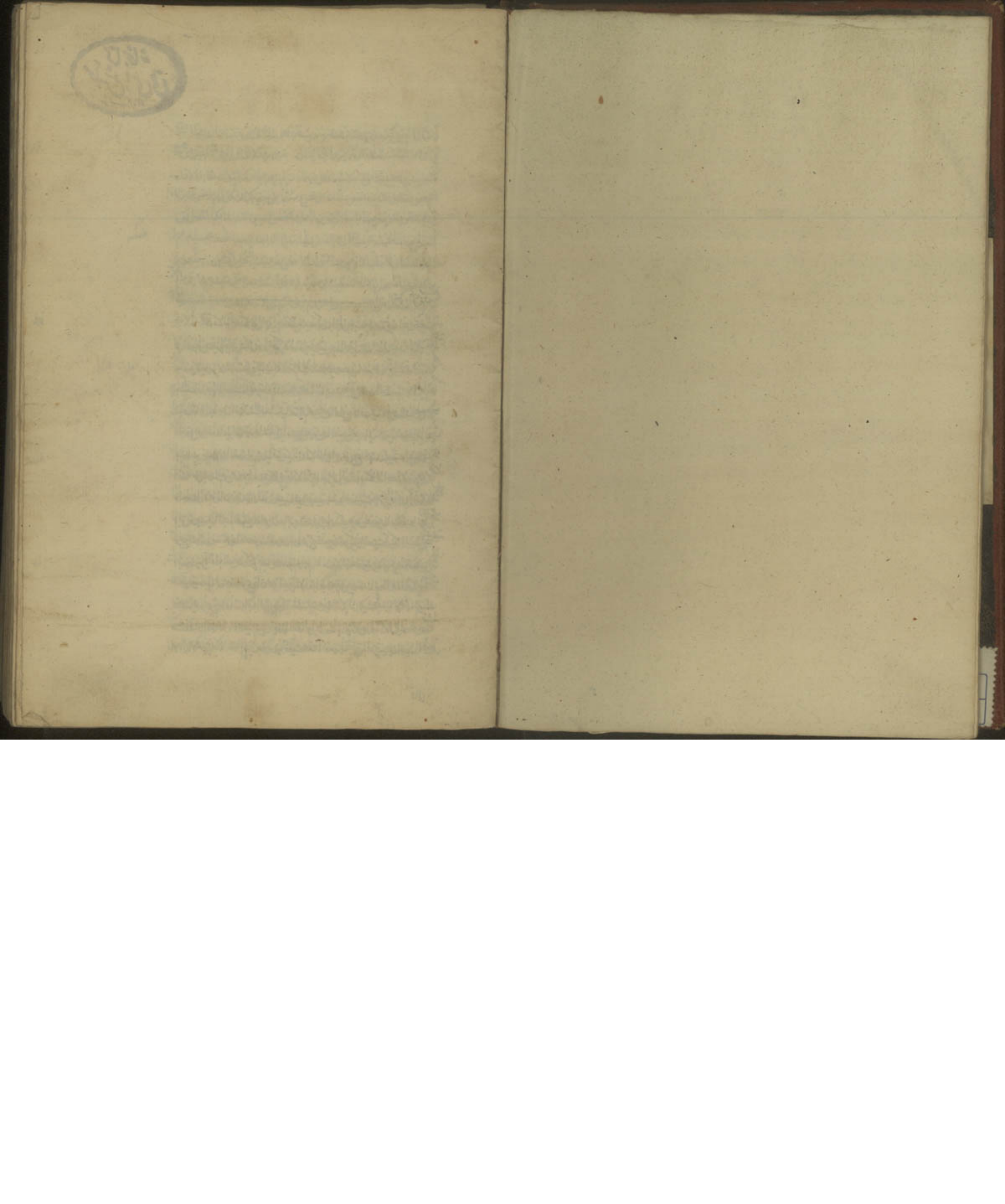












بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الدلالة اللفظ على المعنى أو الدلالة مطلقاً كون الشيء بحيث يلزم من شيء آخر وينحصر الدال
في اللفظي وغير اللفظي وكل منهما بحكم الاستقراء في عقلي يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية
ينتقل لاجلها من الأول إلى الثاني كالأثر على المؤثر ... على الآخر وطبيعي وهو
ما العلاقة بينهما احداث الطبيعة الأول عند عروض الثاني ووضعي وهو ما العلاقة بينهما جعل الجاعل
اياهما فالرابط بين الدال والمدلول في الوضعي هو وضع الواضع كما ان في الطبيعي هو الطبع وفي
العقلي هو العلاقة التأثير والشارح ادرج العقلي والطبيعي كليهما في الثاني لصعوبة الفرق
بينهما بحسب ... القسمة اذ قد يناقش فيه بأن دلالة ... على وجع الصدر ... من قبيل دلالة
الأثر على المؤثر ... في كل منهما دلالة للأثر على المؤثر ... دلالة أحد الأثرين من مؤثر
واحد على الآخر فان فرق بان المؤثر فيهما هو الطبيعة وفي العقلية غيرها انتقض بكثير من الدلالات
التي توجد في آثار الطبائع كالحرارة والبرودة وغيرها وذكر بعض المحققين ان كان المرض المخصوص
كوجع الصدر مستلزما للصوت المعين او المزاج المعين لحركة المعينة كحركة النبض او الكيفية
النفسانية للون المعين كحمرة الخجل وصفرة الوجل كانت دلالتها عقلية ولا ينافي ذلك تحقق الدلالة
الطبيعية ايضاً من جهة اخرى فان من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدلالة ...
... فلا شك ان هذه الدلالة ليست عقلية ... ليست
مستندة الى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفائها كانت باقية ... انتهى ...
الا ان الامر في هذا المقام هين وليس في تثليث هذه القسمة وتحقيق الفرق بين الدال الطبيعي

والدال العقلي كثير جدوى ... في حصر ... تعليمية كما لا يخفى ... في الدلالة الثانية واشار الى تمايزهما في المثال قوله ودلالته على المعنى ... على تمام
المعنى الذي وضع له ... بالتركيب صريحا او كناية لان مقابل الاول
البعض ومقابل الثاني النقص وكما ان كل مجموع مشتمل على بعض كذلك كل تمام متضمن لما يوجد
في الناقص والفرق بينهما شبيه الفرق بين المجمل والمفصل وبين العدد والكم المتصل ففي
العشرة يوجد الخمسة بحسب الخارج بالفعل وفي الذراع الواحد يوجد نصفه بحسب ...
القوة وكذا في السواد الاتم يوجد السواد الانقص بضرب من التحليل الوهمي قوله ...
واما الخارجة ... الدلالة الالتزامية ... في هذه ...
لا ... الدلالة على الخارج مقيداً باللزوم ... لانا نقول هذا الشرط خارج عن المفهوم
غير معتبر في جعلها دلالة الا ... وانما هو شرط لتحقق تلك الدلالة قوله ... اذ لا يجب
ان ... بقوله لا يجب الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فيه وكذا في الادراك ... لكن لا
يفيد المطلق اذ لا يفيد العلم بعدم الاستلزام ولو كان بمعنى الامكان الذاتي يحتاج
الى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام ولم يبين وكذا لم يقع ... لا في المتن ولا في الشرح
لكان الاستلزام الالتزام التضمن حاله الى فهم المتعلم اذ كما جاز ان يتحقق ماهية لا جزء لها فكذا
يجوز تحقق ماهية لها لازم ولا جزء له وهذا على مذهب ... من ان كل ماهية لها لازم ...
في تحقق البسائط قوله ويمكن ان يجاب عن الاول ... اعلم ان هذا الجواب غير ...
المطلوب هنا اثبات العلم التصوري بالبرهان ... الشيخ ... بصدد ان العلم بالاشياء الغائبة
عنا الذي ليس كالاعيان ونحوه انما هو بحصول صورتها ... وهو ... بالبرهان
والذي ذكره هو انه ان لم يكن حدوث العلم منا بها بحدوث شيء فينا لاستوى حالتانا
قبل الادراك وبعده فلمانع ان يمنع تحقق هذه الملازمة ... المقدم ... تجويز حصول
الاضافة وكون هذا القسم من العلم راجعاً الى القسم الآخر لا يضر المانع بل ...
المثبت لهذا القسم قوله ... ان يكون فينا ... للمانع ان يمنع الملازمة اي استلزام كون
العلم ... ان يكون فينا امور غير متناهية ... اذ ان يكون للكل ... قوة ... يحصل
له من المعلومات ... لا يكون امورا غير متناهية ثم لو سلم ... ان يكون في ...
او امور غير متناهية او غير ... ان قوة الشيء بكيفية ... عليه ولا يلزم كونه بالفعل

بل عدم العلم بالاستلزام

ثم لو سلمنا الملازمة فبطلان التالي ممنوع لا يلزم كون تلك الامور الغير المتناهية مترتبة او مجتمعة
اقول لكن اندفاع المنع الاول والثاني بانا نعلم بديهة ان في قوتنا ادراك كل واحد من امور
غير متناهية ككل مرتبة من مراتب العدد ولو على سبيل البدلية واذا تقرر ان كل ادراك زوال
اخرى من النفس فيلزم ان يكون فينا تحقق صفات غير متناهية بالفعل حتى يمكن زوال كل واحدة
منها عند ادراك الامر الاخر وهذا ظاهر ويمكن ايضا اندفاع الاحتمال المنع الثالث بان عدم اشتمال النفس
على صفات غير متناهية مقدمة مسلمة عند الجمهور ويجوز استعمالها لا سيما اذا اختتم البيان ببرهان
بني على المقدمة الوجدانية التي يحكم بصحتها كل من له وجدان صحيح وهي قوله ثم الادراك تحصيل
لا انتفاء على ان هذا المعترض من مذهبه ان غير المتناهي محكوم عليه بناء على اسلوبه في غير المتناهي
المترتبة كما ذكره في مسالة اثبات الواجب الشك ان الامر الحاصل غاية هذا الكلام دفع توهم ان
العلم اذا كان عبارة عن زوال امر يجب ان يكون في علمنا باشياء كثيرة ثبوت عدم واحد كثير
واحد فازاح الشك بهذا الاحتمال بان الامر الحاصل عند العلم يجب ان يعاد الى الخ انتهى ثم انه
يستدل بانه اعلم ان للقوم في اثبات الصورة العلمية في العلم الحصولي لنا الذي هو عبارة عن نحو
وجود الاشياء في اذهاننا مسلكين مشهورين احدهما ما نسب الى الشيخ قدس سره ولم يختلف
كلام غيره وثانيهما ما اشار اليه الشارح بقوله ويستدل انه اما الاول فقد اورده المص في هذا الكتاب
اجمالا وذكره في المطارحات بوجه تفصيلي وهو قوله انا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم نعلم فنقول
هل حصل فينا امر ما او لم يحصل وهل انتفى عنا شيء او لم ينتف فان لم يحصل ولم ينتف فاستوى
حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان انتفى شيء فهو ادراك امر اخر وصفة غير انه كثيرة فيتعدد
الكلام نحو الادراك الوجودي اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء وان كان انتفاء
لصفة عن النفس فتنفي ادراك امور لا تتناهى يجب ان يكون فيها صفات غير متناهية فيبطل
كل واحدة منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك تحصيل لا انتفاء ويجد الانسان
في نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود
مدركا لكل واحد حاصل ولكان المعدوم في الاعيان معقولا فما سبق علم على وجه شيء وفي الجملة
لا بد من حصول اثر في النفس فان كان للشيء وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس
بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراكه من ذلك الوجه وان طابقه من وجه فادراكه
ذلك الوجه وان طابقه من جميع الوجوه التي هو بها يحصل الادراك كما هو لا بد ان يكون مثاله انتهى

وشنع

وشنع عليه العلامة الدواني بانه اقناعي واورد عليه ايرادات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل
للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق الطرفين ونحن ندرك ما ليس
بموجود في الخارج قلت الدليل جار على ان المفهومات ضربان ضرب لا خوف الوجود واما الاثر في الذهن
فلازم على ذلك التقدير فلا يلزم وجوده الا في مدرك متعقلا كان او نفسا انسانية او فلكية او غيرهما
ان امكن واما ان كل مفهوم في نفسه عالم فلا يتم الدليل عليه سالما عن المنع ويمكن الجواب عنه
ان الشيخ قدس سره بين اقسام ثلثة لا رابع لها فان حاصل كلامه ان الادراك بعد ما لم يكن حالة
حاصلة فينا ضرورة وتلك الحالة لا تخلو اما ان يكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما
ان يكون زوال صفة موجودة عنا اولا والثاني يستلزم عدم حدوث التغير فينا بحسب الوجود
الخارجي اذ عندهم حصول صفة موجودة وعدم زوالها لا يتغير حالنا بحسب الوجود الخارجي
ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن التغير فينا بحسب الوجود
الخارجي بديهي فبطل الشق الثالث وعلى الثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان سليم اذا راجع وجدانه
ادرك ان الادراك ليس زوالا واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل لا انتفاء
ويجد الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية لكن استدل على بطلان هذا الشق بوجه اخر
مبني على مقدمة مشهورة هي ان النفس ليست لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني
على الوجدان كما هو داب التعليم واذا بطل القسمان الاخيران بقي الاول فثبت ان الادراك
حصول امر في المدرك الا انه حصول علما برهانا انه في المدرك فلانه حالة موثرة فيه مغيرة ثم
النسبة التي ذكرها ان لم يكن زوالا ولا حصولا كان باطلا بما بين فساد القسم الثالث
وان كان زوالا كان فساده بينا في بطلان القسم الثاني وان كان حصولا فلا يكون
النسبة من الموجودات العينية وهي باطل لانها ليست متقررة الوجود كما هو عند المحققين
فعلم ان وجود الاشياء في انفسها او في مدارك اخر لا يكفي في علمنا بها وعلم انه على تقدير ان
يكون الامر الحاصل زوالا لا ادراك امر اخر فلا يجب ان يكون الحاصل زوالا الادراك حصوليا
لا يكون مسبوقا ببعض الادراك لا يلزم من كون كل ادراك الحصولي زوالا لادراك ان يكون الادراك
الحضوري كذلك والجواب ان العلم الحضوري كما تقرر في موضعه انما يعتبر في ادراك الشيء ذاته وصفاته واثاره التي هي من
توابع وجوده وليست هي حكمة الزوال عن الذات ما دامت تلك الذات هي هي ايضا ليست
هي غير متناهية ولنا قوة ادراكات غير متناهية ومنع عدم تناهيها يرجع الى المنع السابق انتهى

هذا ايراد اخر ومنها المنوع الثلثة التي ذكرناها سابقا واجبنا عن كل منها واما المسلك الثاني الذي ذكره الش فنقدا وردد عليه اعتراضات كثيرة بعضها مختصة به وبعضها مشتركة بينه وبين ساير المسالك منها ما ذكره الش العلامة ونسبه الى بعض اكابر الافاضل وللفظ انه لا يلزم الراي من يجوز كون هذه الاشياء المتميزة المحكوم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة امورا حاصلة في اجرام غايبة او امورا قائمة وهي المثل الافلاطونية والظاهر ان الواو في قوله وهي المثل التي كان يقول بها افلاطون كان في كلام المورد بمعنى او ووقع سهوا من الكاتب ولا يبعد من مثله ان يعتقد ان المثل المنسوبة الى افلاطون انما هي ثابتة في الاجرام الغايبة ويكون الحاصل ان يعتبر باجوبة متعددة احدها ان يجوز في انفسنا صورا مستحيلة الوجود كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما ويحال ان تكون هذه الامور موجودة في جسم غايب او قائمة بانفسنا لمثل الافلاطونية من الامور الممكنة الوجود وثانيها ما سنح لنا وهو ان الاشياء الموجودة لا يمكن ان يوصف بالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والنوعية لان هذه العوارض من المعقولات الثانية التي يلحق الاشياء بشرط كونها موجودة بوجود غير اصيل كما يشهد في الخارج لا يكون تصورا ولا تصديقا فافهم فانه لطيف وثالثها ما ذكره الش العلامة بقوله واجيب بان غير وارد على اخره ثم اجاب عن الجواب بتجويز ان يكون الحاصل لنا عند العلم بتلك الامور اضافة بيننا وبينها كما هو مذهب الامام الرازي حيث فسر العلم بها وقال كون العلم بالاشياء الغايبة عنا اضافة محضة باطل بوجوه احدها ما ذكره الحكيم المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان من التصورات ما هي مطابقة للخارج ومنها ما هي غير مطابقة وهي الجهل المركب اما الاضافة فلا يوصف بالمطابقة وعدمها وثانيها ما اشار اليه سابقا من كون العلم منقسما الى التصور والتصديق والاضافة ليست كذلك وثالثها وهو ايضا مما سنح بالبال وهو ان حدوث الاضافة بين الشيئين الموجودين تبعا لاضافة من دون ان يحدث امر في احد الجانبين ممتنع اذ الاضافة على تقدير وجودها ليست من الامور المتاصلة في الوجود بل هي في وجودها تابعة لوجود طرفيها فلا بد في علمنا بالاشياء التي لم نعلمها سابقا من حدوث امر فينا غير الاضافة ولا يكفي الاضافة في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة الموجودة بل يجب ان يكون الامر الذي به يقع لنا اضافة العلم بالاشياء واحدا عند حصول العلم بامر متعدد عند تعدد المعلومات متميزا بحسب تميزها ضرورة ان علمنا بزيد غير علمنا بعمرو وكلا تغني لحد العلمين عن الاخر فلكل معلوم صورة تطابقه وهو المط للحكم باعتبار حصوله في العقل

واعلم ان هيهنا امورا ثلثة احدها نفس الحكم اي الايقاع او الانتزاع وهو فعل نفساني ليس من قبيل العلم الحصولي والصورة الذهنية وثانيها تصور هذا الحكم وهو من قبيل العلم الحصولي الصوري لكنه ليس تصديقا بل هو مقابل له وثالثها التصور الذي لا ينفك عن الحكم بل يستلزمه وهذا هو التصديق في التقسيم التصور من حيث هو تصور بلا شرط ان يكون حكما او معه حكم وهو لانه نفس الحكم باعتباره ملحوظا باعتبار يكون مستفادا من الحجة اذا كان كسبيا وان كان باعتبار كونه تصورا يكون مستفادا من القول الشارح كما قرره الش العلامة وقد اخذ هذا المحقق من كلام ابن كمونة في شرح التلويحات حيث قال في تقسيم العلم الى التصور والتصديق حصول صورة الشيء في العقل غير مقيد باقتران الحكم او لا اقترانه اذ لو قيد بعدم اقترانه كما عند ذلك جماعة من المتاخرين حيث قالوا الامر الحاصل في الذهن ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق لما يتاتى اشتراط التصديق بالتصور انتهى النهي كما في التهذيب اعلم ان من جعل التصور المقابل للتصديق عبارة عن الادراك المقيد بعدم الحكم كالسيد الشريف وغيره اعتذر عن لزوم تقوم الشيء بنقيضه واشتراطه بان المعتبر في التصديق شطرا او شرطا هو التصور بعدم الحكم لا التصور بعدم الحكم جميعا فلا يلزم منه تقوم الشيء بنقيضه او اشتراطه به بل تقومه او اشتراطه بالموصوف بنقيضه مثلا وذلك بان جزء البيت الموصوف كل منها بنقيض البيت غير لزوم البيت كون متقوما بنقيضه وبالطهارة المشروطة بها الصلوة من غير لزوم كون الصلوة مشروطة بنقيضها والذي ذكره في الاعتذار غير صحيح والتمثيل باجزاء البيت في التقوم وبالطهارة في الاشتراط غير مطابق لهذا المقام فان الكلام هيهنا في تقوم الشيء او اشتراطه بشيء الذي اعتبر في حقيقته ومفهومه رفع ذلك الشيء والجدار ليس عدم البيت معتبرا في مفهومه فان التصور والتصديق من الامور الذهنية وكل ما اعتبر فيهما فهو من المحصلات العقلية لها يجوز تحصلها من الامور العدمية فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيدا عدم الحكم والحكم بمنزلة فصليهما وهما نوعان للعلم والنوع البسيط اذا كان متقوما بشيء مباين او شرطا له كان بتمامه كذلك فلا يجوز اخذ جنسه بدون فصله في تقويمه او شرطيته وليس فصل الشيء كالصفة العارضة له الخارجة عن ذاته حتى يمكن نسبة التقويم او الشرطية اليه مع قطع النظر عن عارضه كالجدار للبيت والطهارة للصلوة وهذا مما لا يخفى على من له بضاعة في الميزان الامام يمنع ويقال الحد

المنع والنقض بالواحد والكثير مندفعان بان نسبة الجزء بما هو جزء الى الكل نسبة النقص الى
الكمال والضعف الى القوة فلا بعد ان يكون معاند الشيء جزء الكلام بل الشيء مقوما للوليت او
ابقى فتالف منها العدد المقابل له بل المقابل له وحدة اخرى والحق ان الوحدة وجودية وان العدد
وان لم يتكثر بالوحدة لم يكن حصول العدد الا حقيقة الوحدة لا بشرط شيء لا بشرط لا شيء
فالكثرة ليست الا مجمع الوحدات وتقوم وجوده بها ولهذا قيل في العدد انه صورته نفس ذاته وفصله
عين جنسه انكل مرتبة من مراتبه وان كان نوعا اخر الا ان امتيازه عن مرتبة اخرى بنفس ما به
الاشتراك وهي حقيقة الوحدات التي تلبست فيه سوى حقيقة الوحدة وتمام هذا التحقيق يطلب
في الاسفار الاربعة ثم وجه وجها لثرقيه الاول اشارة الى مطلوب الهلية البسيطة كقولنا زيد
موجود وليس بموجود والثاني الى الهلية المركبة كقولنا زيد كاتب او ليس كاتب الذهني
انفعال ما للمدرك هذا بحسب ما هو المشهور ان العلم الحصولي من قبيل الانفعال والتحقيق
ان الصورة ليس من مقولة الانفعال وان لم ينفك عنها كلها من اي مقولة هي فالحق ان العلم
بكل مقولة من تلك المقولة من حيث كونه مطابقا لها او محمولا عليها او اما من حيث وجوده في
النفس فهي من الكيفيات النفسانية لا انه بهذا الاعتبار كما انه بالاعتبار الاول معلوم
وفي هذا المقام تفصيل وتحقيق يستدعي ذكره مجالا اوسع الحكم لا لانه انما التمثيل [illegible]
بالاثر او واجب الوجود كما وقع في كلامهم انما يصح اذا اريد به المفهوم اي مفهوم الالهية او مفهوم
الواجبية وهو معنى عرضي صادق على ذاته تعالى وما وقع في كلام القوم ان الالهية عين ذاته
وكذا وجوب الوجود وسائر الصفات فانما اريد به ان ذاته تعالى بذاته مصداق هذه المفهومات
ومطابق الحكم بها كما هو شأن صدق الذاتيات للموضوع على نفس ذلك الموضوع وليس المراد ان
ذاته تعالى حيث ان مصداق الحكم ومطابقه نفس ذات الموضوع وليس المراد ان ذاته تعالى عين
مفهوم الالهية ومفهوم واجب الوجود مطلقا اذ الدين في التمثيل حقيقة الواجب الوجود ثم غير
صحيح فان حقيقته المقدسة خارجة عن المقسم للكلي والجزئي لانه في ذاته ليس كليا ولا جزئيا ثم
هو المعنى الشخصي اعلم ان الصورة العقلية في الادراك الحصولي على ما حققه الشيخ
وغيره من الحكماء لا يكون الا كليا وان تخصص بالف تخصيصات وفي الصورة الادراكية التي تصير
بالجزئية لا يكون الا الحاصل في الخيال او الحس الجزئية اذ في العقل مضافة الى المادة تخصيصه فالاولى الخيالية
والثانية كالوهميات ثم ان في صورة زيد مثلا اذا حصلت في الخيال اشكالا واضحا وهي ابعاد

المحقق

متحققة في الهوية الشخصية او مغايرة له وكلاهما ممتنع اما الاول فلانه يلزم ان يكون زيد كليا
صادقا على كثيرين حسب تعدد صورها الخيالية المتطابقة المطابقة لعينه الخارجي ولانه يلزم
كون شخص واحد جوهرا وعرضا على مذهب من يرى ان الصورة الخيالية قائمة بالجوهر النفساني
واما الثاني فلان البرهان الدال على ان للاشياء وجودا في الذهن كما هو قائم في الامور
الكلية قائم في الاشخاص فلانا قد نتصور زيدا حين عدمه ونحكم عليه باحكام ثبوتية فيلزم
ان يكون له وجود ما فلم يكن في الخارج فهو في الذهن والفرق بان الحاصل في الذهن من الكليات
هويا تها ومن الاشخاص اشباحها تحكم ونحن نعلم بالوجدان انا نتصور زيدا ونحكم عليه بحجاجه
ولوازمه الشخصية فيكون الحاصل في خيالنا هو زيد لا شخصا اخر فنعود المحذور المذكور
وهو كون زيد كليا او كون الخبر الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كل من ذلك
انهما شخصان غاية الامر انه يكونان من نوع واحد ولا شك ان وجود شخص من نوع لا يكفي
في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص اخر عليه هذا تقرير هذا الاشكال واجاب عنه بعضهم
بانكم ان اردتم بقولكم لانا نحكم على زيد حين عدمه انا نحكم على نفس زيد الخارجي فذلك باطل
المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الذهنية او حيز يتعدى اليه الحكم حين عدمه
فذلك حق اذ في الشرع وجوده ان ليس بليس وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى
اليه ذلك او بوجه يتعدى اليها الموجود ثم لكن ذلك لا يستلزم كون الصورة والعين من نوع
واحد وهذا الجواب مدفوع بان مبنى الوجود الذهني تا مل صريحا بوجود الجزئيات
في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت للشيء وا
وجود ذهني وخارجي كما هو مذهبهم لكانت الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا
بالعدد وهو باطل تخصيص للشبهة بالجزئي حال عدمه او قبل وجوده والجواب الذي ذكره المجيب
عن الشبهة انما هو بدفع جريان البرهان في الجزئي حال العدم وحاصله انا لا نجد الجزئي
في الذهن حال عدمه وهو عين بحيث نقول انا اذا تخيلنا زيدا وهو موجود في الخارج فلا يخبر
يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج كما هو مذهبهم وعلى مقتضى البرهان
ايضا فاذا انعدم زيد من الخارج وان بقي موجودا في الذهن فقد تم الاشكال وهو كون
زيد اشخاصا متعددة وقد خرج بدون ذلك من الذهن كانا نعلم انه في الخارج
مستلزم لانعدامه عن الذهن وهو باطل بداهة فالشبهة بحالها غير مقحمة وقال بعض الفضلاء

٥

في دفعها ان الهوية الزيدية موجودة في الذهن مكتنفة بعوارض تخصها هناك بحيث لو نقلت الى الوجود الخارجي
اراد يكون الصورة والعين واحدا لكون الهوية مع الوجود الذهني والعوارض الذهنية فاخذا
مع العين من حيث انه عين ذلك غير لانه لا امتياز بينهما بالوجودين والعوارض فان اريد ان كون
الهوية مع قطع النظر عن تلك العوارض الذهنية متحدا مع زيد من حيث انه موجود في الخارج
مغير لانه ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف الاخر وان اريد
ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولواحقهما واحد بالعدد حتى كان الهوية المذكورة
هي التي عرضها كلا الوجودين فالمعروض واحد وفي احتمال نختلف وهذا الجواب ايضا غير سديد لانه
لا يخفى على اولي النهى انه ممتنع ان يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة في الذهن
والحاصلة فيه واحدا بالعدد وان قطع النظر عن اللواحق والعوارض سيما على طريقتنا من كون
التشخص بالوجود وانه عين التشخص المساوق للوحدة الشخصية وكيف يتصور اتحادهما مع جواز
انعدام احدهما مع بقاء الاخر وايضا اتحاد الشخص الخارجي والصورة الذهنية يستدعي اتحاد
الصورة القائمة بالاذهان الكثيرة التي تشخصها بتشخص تلك الاذهان بالعدد ولا يخفى
بطلانه فالحق في دفع هذا الاشكال هو ان الشخص الذهني هو غير الشخص الخارجي بالهوية والعدد الا ان
الصورة الذهنية تستدعي اتحاد الصور المقابلة لها من حيث ملاحظة الهوية الخارجية فالحاصل
بالذات من زيد مثلا عند النفس وان كانت صورة ذهنية الا ان الالتفات والتوجه من النفس
عند حكمها عليه يتحول الى الخارجي اي العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون
المحكوم عليه صورة موجودة في الذهن مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة
والعين في الهوية العددية بل في الماهية والمعنى فالمعلوم ان كان امرا كليا حصلت ماهيته
نفسها في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امرا شخصيا حصلت عنه الصورة مماثلة له في
النوع مشابهة له في الصفات الشخصية بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي
في الكليات متحدان في الذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان
بالاعتبار فعلى هذا لا يلزم كون زيد مثلا اشخاصا متعددة بل ان يكون له امثال متعددة كصور المرآة
الكثيرة فتدبر   من به كالحيوان فانه مركب من جسم ونفس يوجب جهة اه اعلم ان التركيب في
الحيوان من المركبات الخارجية يتصور باعتبار حسب الماهية وبحسب الوجود ولهذا الغذاء تركيبه بحسب
الماهية كان مركبا في الجسم الذي هو بمعنى الجنس لا الذي هو بمعنى المادة من ذي مبدا الحيوة والمعنى

الذي

كيفية تركيب البسائط الخارجية
من الاجزاء العقلية

الذي هو فصل لا بالمعنى الذي هو صورة وذلك لان التركيب للماهية انما يكون من الاجزاء المحمولة
اعني الجنس والفصل لا من الاجزاء الوجودية ذهنية كانت كالمادة والصورة العقليتين او
خارجية كالمادة والصورة الخارجيتين وقد ثبت الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار وان
احدهما وهو الجنس محمول والثاني وهو المادة غير محمول وكذا بين الفصل والصورة واما اذا
اخذ التركيب بحسب الوجود فلا يكون الا من المادة والصورة سواء كان التركيب خارجيا كا
لحيوان المركب من البدن والنفس او ذهنيا فقط كالسواد المركب من مفهوم اللونية بشرط لا شيء
ومفهوم القابضية للبصر بشرط لا شيء فالسواد مثلا بسيط في الخارج مركب في الذهن من المادة
والصورة العقليتين وهو ايضا مركب بحسب الماهية من الجنس والفصل ومما ذكرنا ظهر ان المعنى
الجنسي في المركب الخارجي انما يعرض له الجنسية بضرب من الاعتبار وهو في نفسه نوع متحقق
الافراد كما حقق في الشفا   قوله لا بد من الاعتراف بوجود ماهية بسيطة اورد عليه ان هذا في الم
العقول غير بين اذ على تقدير كون الاجزاء عقلية ولم تحصل منفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط
فان معنى التركيب العقلي في السواد مثلا ان للعقل ان يحلله الى معان هي اجزاء عقلية فتلك
الاجزاء في الحقيقة اجزاء عقلية تظهر بعد الاعتبار والتحليل ولا يحتاج اليها الماهية في
الوجود الا في الخارج فقط ولا في الذهن فانه يمكن ان يوجد في نفسها من غير ملاحظة التفصيل
كما يفهم من اسم اللغز الموضوع له بنفسه من غير ان يقع له التفصيل الحدي الذي هو بازاء اللفظ
المركب فللعقل ان يلاحظ معنى السواد على نحو يوضع له هذا اللفظ وله ايضا ان يلاحظه على
نحو تفصيلي يوضع له لفظ مركب اعني اللون القابض للبصر فاذا لم يلاحظه على هذا الوجه التفصيلي
لم يلزم حصول اجزائه في العقل متميزة فلا حاجة للسواد في وجوده الذهني الى تلك
الاجزاء قبل التفصيل هذا ما ذكره بعض الفضلاء وما قيل في الجواب ان الوجود من اعم
جميع الذاتيات فان لم يكن ذاتيا اي كلما كان اعم كان ابسط فلا بد ان يكون في الذاتيات
ما لا اعم منه فلا يلزم ان لا يبسط الا في الخارج ولا حاجة لتحليل الذهني والا لم يكن الوجود اعم
ماهية لصاحب هذا الكتاب برهان على حصول الحق لانه يعني الاجناس العالية في جنسية كل منها يكون
عنده اعم الذاتيات فيكون بسيطا لا محالة وتركيب الماهية من فصول ... متساوية قد ابطلناه سيما
اذا كانت غير متناهية ~~قد ابطلناه سيما اذا كانت غير متناهية~~ قوله ان كل كثرة لا بد فيها
من الواحد قيل عليه لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب وانما يبقى الكلام

فان الصعد الواجب كونه المركب لا بد من الاستناد الى اجزائه وتقوم هو بها ولما انتهى الى ما ليس
بمركب فليس بعينها بمنتشر والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي فالاولى ان يرجع الى
التمسك بالبرهان كالتطبيق ونحوه فالاولى التمسك بما ذكرناه قوله فهو يجري في هذا الضمير اما
راجع الى قوله ما لا يكون كذلك او الى عقيب ان كان الشيء نسبة بسبب مجعول اخر والى ذلك الغير كانت
النسبة بسبب مجعول اخر قوله يعني المقرر بقولنا لانه علم ان الوسط قد يقع بهذا المعنى وهي الواسطة
في الاثبات والاوسط في البرهان وقد يقع لمعنيين اخرين احدهما الواسطة في العروض والثاني
الواسطة في الثبوت كتوسط التاسيف في اتصاف الماء بالسخونة فالاوسط في الاثبات يكون
اوليا وما لا وسط له في العروض يكون محمولا ذاتيا هو الذي يبحث عنه في العلوم ويقابله العرض
الغريب الذي لا يبحث عنه في العلوم واما الذي لا واسطة له بالمعنى الثالث فيجوز ان يبحث عنه
في العلوم النظرية وكذا مقابله فان بحثوا عن الماء الحاصل له بالغير بحث عنهما في العلم الباحث
عن احوالها اعلم ان اللازم البين ما يتي الاولى انه والمقدمة المشتملة عليه يقال لها اولية
والمقدمة الاولية كالتي لمثل الكل اعظم من جزئه كذلك يقال لما يكون محمولها اعم من موضوعها
مثل قولنا كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين فان هذا لا يحمل على ما هو اعم من المثلث حملا
كليا وليس من شرط الاولى بالمعنى الثاني ان لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة لان بين المثلث
وما ذكر من الكون حدود واوساط كلها اقرب فليس الشرط هو عدم الواسطة في العروض ومثل
هذا القول يسمى مقدمة محمولها اولي في الاول ويسمى المقدمة الاولية ويسمى الاول انها بغير
المتكافي فالظاهر ان هذه التسمية انما وقعت على اللوازم التي يكون بعضها اوساطا للبعض
في الثبوت لا التي يكون بعضها اوساطا للبعض في الاثبات اي الحد الاوسط البرهاني كما يتجبر
بذلك الحكم بنفي الالتفات في انما يجري فيما لها اوساط في الاثبات اعني الغير البينة اذ لا يتعلق
الوسط في نحو البرهان اللمي والاني كما حقق في مقامه في تحصيل ذوات الوسط اي العلم الكسبي
بالحدوس والمشاهدة الاشراقية كما سيصرح به الشيخ قدس سره قوله كذا الوغايا الثلث انما
اخصل النظر فيه على تقريبا لان اللازم في زعمهم هو العرض المحمول بهو هو لا مبدؤه لانه عينها
محمول مواطاة قوله علته هي نفس المنشأه التحقيق ان لازم الماهية غير مجعول اصلا لا مفتقر
الى الجعل فتاثيرهم كتاثير الماهية كما اراده بعض الحكماء ومطابقا لما ذكره الشيخ وكلامي علة الماهية بتوسطها
كما اراده اخوان ان البرهان كما يجري في نفي تاثير الفاعل المباين فيه كذلك يجري في نفي تاثير الماهية فيه

الاوساط في الثبوت لا في الاثبات

تحقيق جعل لازم الماهية

فان

فان المحوج الى العلة هو الامكان الخاص وهو مسلوب في نسبة اللازم للماهية اليها تامل فيه فانه
غامض قوله الذي جعلها انسانا وكتبنا اه اي جعلها حيوانا ناطقا الزوايا ينبغي ذلك الجعل
لا بجعل مستانف وهذا في الحقيقة اعتراف بعدم كون اللازم مفتقرا الى جعل انما المفتقر اليه هو
الماهية لا غير قوله التاخر عنه اه في هذا التاخر نظر بل الحق ان بحث اللازم في مرتبة بحث الملزوم
وان كان غيره بالمعنى والمفهوم قوله لا يكون الماهية علة تامة اه قد اشرنا الى ما فيه والحق
ان الماهية بالقياس الى لازمها التام علة تامة بمعنى انها اينما تحققت حقق في اي مرتبة فرضت كان
اللازم معها لما عرفت من ان ثبوت اللازم ليس بجعل جاعل اصلا لا من قبل الماهية ولا من قبل جاعلها
ولو كانت الماهية مستغنية عن الجاعل كان اللازم لا مجعولا بلا مجعولية الماهية فنفسه [illegible]
كان المجعول نفس الماهية او نفس وجودها على اختلاف الرايين لا اللازم ولا وجوده [illegible]
هكذا يجب ان يحقق المقام وسيأتي ما في جعل الماهية من الكلام اه قوله هي المعروض قد اشرنا الى
ان العوارض والمحمولات منها ما لا واسطة له في الاثبات حتى له تبين ثبوتها بلا دليل البين ومنها
ما لا واسطة له في الثبوت وهي له ما للشيء من ذاته بمعنى ان موجبه وعلته نفس الحقيقة وهي
له العرض الذاتي ويقابله ما يكون بينه وبين الذات واسطة في ثبوتها والقول المشتمل على
هذا المحمول الذاتي يسمى مقدمة محمولها اولي كما ان القول المشتمل على ما لا واسطة له في الاثبات
يسمى مقدمة اولية ومنها ما لا وسط له في العروض غير المساوي لا الاعم ولا الاخص ويقال له العرض الذاتي
بهذا المعنى غير العرض الذاتي بالمعنى الاول ويقابله العرض الغريب الذي لا يبحث عنه في العلوم
والمراد من العرض الذي يلحق الماهية لا [illegible] غيرها هو ما لا وسط له في الثبوت وهو المذكور هنا
الضابطة بيانه وبيان مقابله كما ان المذكور في الضابط المقدم بيان ما لا وسط له في الاثبات
وبيان مقابله قوله ان المعنى العام لا يتحقق اه المراد بالمعنى العام ههنا ما يعتبر فيه العموم والكلية
سواء كان على وجه الدخول كما في الكلي العقلي او على وجه العروض كما في الكلي الطبيعي بمعنى
الماهية من حيث هي هي بلا اشتراط عموم ولا خصوص ولا اشتراط عدمهما ايضا ففي وجوده وعدمه
خلاف بين اهل النظر والحكماء على انه موجود بعين وجود اشخاصه وجمهور المتكلمين على انه
موجود بمعنى وجود اشخاصه والكلام من الطرفين مذكور في الكتب المتداولة والحق عندنا
ان الماهية من حيث هي ليست بموجودة بالذات بل الموجود بالذات هو التشخص والمتشخص بنفسه
بناء على ان اثر الجاعل والامر المتحقق بالذات هو نفس وجود الممكن لا ماهيته والوجود هو المتشخص

باصطلاح بعض المنطقيين
اما الاول فلا شبهة في كونه
غير موجود في الخارج واما
الكلي بالمعنى الثاني الموصوف اي
بالكلية فهو ايضا كذلك بحسب
البرهان الذي افاده الشيخ
وغيره ولا خلاف فيه ايضا
واما الكلي الطبيعي صح

ومتشخص بالذات به

تبعه لكن المهية متحققة مع ما هو موجود بالذات فيكون موجودا بالعرض كما انه متشخص ايضا بالعرض
بتبعيته الوجود بالتبع وجود العقل لنفي النظر فان قلت البرهان الذي ذكر في المتن كما دل على نفي وجود
المعنى العام كذلك دل على نفي الكلي الطبيعي بالمعنى الاخر فكيف يبيح الحكماء القول بوجوده قلنا الذي
افاده البرهان ان الذي يعتبر فيه العموم لا يمكن ان يكون موجودا بناء على ان الموجود في الخارج
لا ينفك عن التشخص والخصوصية لان العموم والخصوص متنافيان ولا يفيد البرهان ان الشيء
الذي يصح ان يكون عاما لا يمكن وجوده اذ لا منافاة بين التشخص بالفعل وبين قابلية الشمول
العموم بالقوة وما قيل ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد معناه ما لم يتشخص سواء كان التشخص
داخلا فيه من مثل التشخص او عارضا له خارجا عنه بوجوده كالطبيعة لم يوجد فالطبايع الكلية
والجنسية عند وجود افرادها التشخصية تصير موجودة متشخصة بوجود ما به تشخصها كما هي من
ذاتيات الاشخاص وعرضيات المهيات في نظر التحليل لا في الخارج قوله كالوجود
على الواجب والممكن اعلم ان الوجود عند الشيخ لما كان من الانتزاعيات العقلية لا تحقق له
في الافراد الممكنة فلا يجري فيه الاتم والاقوى والاشد والاضعف اذ معنى الاتمية والاشدية

بيان معنى الشدة والضعف

ازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد وكثرة ترتب الاثار وكون الاشد بحيث يوجد
فيه ما يوجد في الاضعف مع زيادة تحقيقا او تقديرا على اختلاف التفاسير وشيء من هذه
لا يجري في الامور الانتزاعية وهذا وان كان بحثا على المثال لكن الغرض التنبيه على حقيقة
الحال قوله ومعارف الانسان نظرية وغير نظرية اه هذه الدعوى مقدمة نظرية وههنا
وقع الاكتفاء فيها من غير اقامة دليل كما فعله بعضهم فان كل عاقل يجد من نفسه انه
يحصل له بعض التصورات والتصديقات كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان في غير اكتساب ونظر ويحصل له بعض اخر كتصور العقل
والنفس والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب وهذا الطريق اعني الاحالة
الى الفطرة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل

العلم اما بديهي او نظري

احتيج لما احتجنا في شيء منها الى فكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصور
من التصديق ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات
هذا الدليل ما طرا انها مثلا كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة الى الدليل عليه ثم لا بد من
دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل

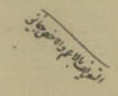
فليكتف

فليكتف به اولا فهذا ما ذكره بعض المحققين اقول لم يرد به الاعتراض لا من غير وارد لان المنافاة
بين اثبات شيء بطريق وبين اثباته بطريق اخر اسهل او اصعب بل اراد التنبيه على مسلك اسهل
الماخذ فحصل من ذلك الاستدلال على هذا التقسيم اولا ثم بينه على الوجه الذي لا شبهة فيه فان
معرفة الشيء على وجه اتم اشرف واحكم ما يتوقف حصوله على طلب وكسب اه قد اورد عليه انه
ما من تصور ولا تصديق الا ويمكن حصوله بلا طلب وكسب بل بحدس او الهام كما لصاحب
القوة القدسية فتعريفا النظري من التصور والتصديق بهذا غير صحيح واجاب
بانه يكون نظريا بالنسبة الى غير نظري بالنسبة الى غيره ورد بان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن
بالذات فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على نظر وكسب بمعنى التوقف ان لا يمكن حصول الشيء
الا بعد امر واجاب بعض المحققين بانا لا نسلم ان معنى التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل
المستقلة على المعلول الشخصي على سبيل البدل اعني البدل الابتدائي ولا شك انه يمكن حصول
بعلة كل منهما لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له
فهو ما يتوقف عليه الشيء بل المتوقف هو الامر المصحح للفاء ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة
هنا انتهى ما ذكره واقول هذا الجواب غير سديد وتجويز تعدد العلل المستقلة على معلول
شخصي مما يهدمه البرهان القطعي الدال على استحالته كما بين في مقامه وبالحقيقة
العلة والموقوف عليه في المواضع التي يترائ فيها ظاهرا الامران فيهما تعدد العلل هو القدر
المشترك بينها لا الخصوصيات كما في علية اعدام اجزاء المركب لعدم ذلك المركب فالعلة
هناك العدم هي عدم جزء ما له بل عدم جزء ما لعلته التامة المركبة من تلك الاجزاء وغيرها
وهو امر واحد لا تعدد فيه ثم قال والحق في الجواب انا نمنع امكان حصول ذلك العلم المخصوص
بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص نعم يجوز ان
البداهة والكسب يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات كما يختلف باختلاف الاشخاص و
الاوقات فتامل فيه قوله وليس مما يتوصل اليه المشاهدة الحقة هذا تصريح بما ذكره انفا
من ان ذي الوسط يمكن ان يحصل من جهة اخرى فلا يلزم التامل عند عدم انتهائه الى الغير
البينة الى ما لا يتم بين التامل قوله من معلوماته ما يحصل اليه اه من الناس من انكر اكتساب النظريات
من المعلومات مطلقا ومنهم من انكر الاكتساب النظريات من المعلومات مطلقا ومنهم من انكر الا
في التصورات فقط واستدلوا على ذلك بان تحصيل العلم بالنظر غير مقدور لنا لان تحصيل

غير مقدورة فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة قلنا لا نسلم لان طالبها ان كان عارفا بها استحال طلبها لكونه تحصيلا للحاصل وان كان غير عارف بها فكذلك لكون الطلب فعلا اختياريا لا بد فيه من تصور المطلوب بكونه معلوما من وجه مجهولا من وجه غيره لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه انه مجهول لا يستحيل ان يصدق النفي والاثبات على شيء واحد فيجوز ان يصدق عليهما كلا الثاني فلان حضور طرفي النقيض البديهي يستلزم ان يجزم الذهن باسناد احدهما الى الآخر بالنفي والاثبات وكلما يلزم فان لم يلزم لم يكن القضية بديهية ولما لزم كان الشيء واجب الحصول عندهما ممتنع الحصول عند عدمهما فما يكون واجب الحصول نفيا او اثباتا امر غير مقدور نفيا او اثباتا وجب ان لا يكون مقدورا فثبت ان التصديقات البديهية غير مقدورة واما الثالث فالبيان جار فيه بمثل ما مر فوجب ان لا يكون شيء من العلوم مكسوبا لنا فهذه شبهة ذكرها بعض الفضلاء في كتبه اقول الجواب اما عما ذكره في باب التصور فبان التحقيق في باب كون الشيء معلوما من وجه ان حضور الشيء قد يؤخذ بعنوان على وجه يصلح لان يكون عنوانا لموضوع القضية وقد يؤخذ بعنوان لا على ذلك المنوال بل على ان يصلح عنوانا للقضية الطبيعية ففي الاول يصير مرآة لملاحظة الافراد كلا او بعضا ويصير ايهما الحكم ايهما كما في قولك كل كاتب كذا او بعض الكاتب كذا او ليس كذا وفي الثاني يصير الوجه متصورا ومرئيا فقط ولا يصير مرآة لها فقد تحقق الفرق بين تصور الشيء بالوجه وبين التصور بوجه وفي كلا الاعتبارين وان كان المعلوم بالذات هو الوجه وهو في الوجه الا ان في الاول يكون ذو الوجه متحدا معه متصورا بتصوره بالعرض وعلى سبيل التبعية كما في صورة المرآة فانها المعلوم والمرئي بالذات وذي الوجه معلوم ومرئي بالعرض فهذا القدر يكفي لتوجه النفس الى تحصيله من غير لزوم احد المحالين لا تحصيل الحاصل ولا توجه النفس نحو المجهول المطلق فافهم ثم وجه ما ذكره ثانيا ان الادراك التصديقي قسم من الادراك مباين للتصور المقابل له فلا يلزم من مجرد حضور الطرفين والنسبة الا ان يثبت احدهما للآخر او ينفيه عنه وان كان التصديق بديهيا فانه في التصديق لا بد من التأخر عن حضور الطرفين فربما يحتاج الى تصفية من النفس او التفات او اخطاره بالبال ثم لا يخفى على احد ان الجمع بين التصورين وضم احدهما بالآخر غير وجود كل منهما في النفس وغير وجودهما جميعا فهذا الجمع امر غير واجب بل ممكن مقدور فضلا على ما ذكرناه فتأمل

في علم اكتساب النظريات التصديقية من البديهيات ولان الاصل اذا جهل كان ما يتفرع عليه باطلا لا يقال فاحتيج الى آخر فيلزم التسلسل لانا نقول البيان المذكور انما دل على الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي فقد ثبت الاحتياج الى الاسم المنطق لا اليه فلا يتم التقريب اجيب عنه بان وقوع الخطأ بالفعل انما يستلزم عدم بداهة جميع الطرق الموصلة وموادها ومعلوم ان العلم اليقيني لا يحصل بالجزئيات النظرية الا من الكليات فقد ثبت الاحتياج الى القانون في اكتساب المطالب في الجملة ولا نعني بالاحتياج ههنا الا هذا القدر فان قلت انما يلزم الحاجة الى القانون المذكور ان لم يكن طريق آخر لتحصيل المطالب العلمية غير الفكر لكنه ممنوع فان من الطرق تخلية النفس عن الشواغل والتوجه الى المبدأ الفياض ليفاض عليه الحق الصريح قلنا قد وقعت الاشارة من المتن الى ان الحاجة الى المنطق انما هي بالنسبة الى الذي يستفيد من المطالب بالنظر والكسب واما غيرهم ممن يسلك طريق التصفية او كالمؤيد بالقوة القدسية فيستغني عنه فان قلت لا يلزم من الدليل الاحتياج الى جميع ما دون في المنطق فانه انما يدل على الاحتياج الى قانون مميز الخطأ عن الصواب ولو في بعض الافكار يمكن الجواب بانه ما من مسألة من مسائل المنطق الا ولها دخل في العصمة عن الخطأ دخلا قريبا او بعيدا حسب مراتب المواد بحال القصور وما من فكر الا ويمكن الخطأ في مواده وصورته الا العلوم المتسقة كبعض المنطقيات ولهذا لا يحتاج الى قانون آخر وفيه بحث وهو انه اذا كانت العصمة محتاجة الى جميع المسائل فكان حصول المقصود مستحيلا اذ المسائل مما يظهر قليلا حتى الان فيرد ما لا يرد واجيب عنه بان معنى التوقف كما يرجع في الحقيقة الى المعنى المصحح للفاء ما يكفي في حصول الاحتياج الى المنطق بالنسبة الى بعض من ابعاض المسائل سيما ما هو بمنزلة الدعائم والاصول فقد ثبت الاحتياج الى الجميع في الجملة هذا ما قيل وهو كما ترى وكل المفرد لا يعرف آه من الوجوه الدالة على ان التعريف لا يجوز الا بالامر الى احد وان الفكر عبارة عن ترتيب امور وان المعرف يجب ان يكون معلوما بالوجه من الوجوه والا لكان طلبها الا في تعريف ينتظم من امرين اعني ذلك الوجه وغيرها خرج التعريف به ومنها ان التعريف بالمفرد عند من جوزه لا يكون الا بالمشتق ومفهوم المشتق مركب من ذات مبهمة ووصف معين اي قولا آه انما فسر الموصول بالقول اي القول على الشيء لئلا يصدق على غير الاقوال الشارحة كالاجزاء الوجودية وكذات الفاعل وذات الملزوم ونحو ذلك فان المعرف يجب ان يكون

مقولا اي محمولا على المعرف فحاصل الفرق ان المعرف للشيء بما يحمل عليه لافادة تصوره فان كان التعريف تصوريا محضا والمعرف من باب التصورات فلا يكون فيه حمل لانه مخصوص بالقضية فلا يصح تعريف معرف الشيء بما يحمل عليه قلنا المقصود بالذات من التعريف التصور لا غير والمعرف ايضا من باب التصورات كما ذكرت ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع اصناف المقول في جواب ما هو وفي جواب اي شيء مع ان المقصود منها افادة التصور تاما او ناقصا يحمل على المسؤول عنه في الجواب هذا هو التحقيق ولا حاجة الى الاعتذار الذي ذكره بعض من لم يحقق الحمل في المعرف من حيث هو معرف بان المراد بما يحمل عليها من شانه ان يحمل كيف وعدم الحمل بالنسبة الى المحدود من اصناف المقول في جواب ما هو مما يكذب ما ذكرناه وتحقيق ما ذكره من شرط التعريف لا بد ان يكون اظهر اه قد شرط بعضهم شرطا اخر وهو ان يكون بالمساوي في الصدق قطعا لما ترك المص هنا لانه ليس هذا الشرط مذهب المحققين من الحكماء في مطلق التعريف قال الا ان المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها نعم يشترط ذلك في المعرفات التامة قال ابو نصر الفارابي في المدخل الاوسط بعد ذكر الحدود وما كان منها اعم من المحدود كان ذلك حدا ناقصا ثم قال في الرسوم وما كان منها يفهم منه بعض الشيء ويساوي المفهوم من اسم الشيء كان ذلك رسما كاملا وما كان منها اعم او اخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا هذا كلامه ولم يذكر في الحد الاخص لعدم امكانه وذلك لان الاخص من عوارض الاعم سواء كان نوعا له او فصلا مقسما او خاصة لنوع منه والتعريف بالعرض لا يكون حدا البتة حتى قيل انه صعب جدا اه قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود ما لو ان امكن لهم حد الاشياء لطالبون بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بان كالامر المتعذر على البشر فان المقدم على هذا بجراءة وتقرير لتحديد المحقق ان يكون الي من جهة الجهل بالمواضع التي يخفى الحد وعن الرسم وقال ايضا فيها اما الصعوبة التي تجب الحد الحقيقي فهو امر من جهة تقاربنا واشفاقنا على انفسنا من المراة وانما هو يحبها فقط بل هذه الصعوبة لا بد من ان يكون العارف والمتوقي فيه حقا وقال بل نحن انما نعترف بالعجز والقصور ونستعفي عما سالوه القصور عن ايفاء الرسوم حقه ثم ان الحدود غير الحقيقية حقها فمن الخطاء فيها هذا ما ذكره وذكر في موضع اخر منها ايضا هذا المعنى على وجه ابلغ وابسط حيث بين مواضع الاشتباه والغلط في الحدود كما سنذكره والغرض من نقل كلامه ان يظهر انه معترف بصعوبة الاتيان بالرسوم والحدود الغير الحقيقية فضلا



عن الاتيان

عن الاتيان بالحدود الحقيقية لئلا يظن بمثله ومن هو في طبقته انه غافل عن هذا غير محتاط فيه وذلك لان اكثر تعريفات المص دام سره في هذا الكتاب بالنسبة اليه واصحابه بل اي له قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود ما نظرنا ان للبشر ان يحضر في التحديد ايضا الا ان يأخذ لا دما فيما لا يفارق لا يجوز رفعه مكان الذاتي ومن اين له ان يأخذ الجنس الاقرب في كل موضع ولا الفصل فيأخذ الابعد على انه الاقرب فان التركيب لا بد له والقسمة التي لا طفرة فيها اصعب شيء واصطيادها وهذا البرهان عسير ثم لنفع انه قد حصل جميع ما حصل ذاتيا ليس فيه من القوائم الغير الذاتية شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر جميع الفصول المقومة للمحدود انكانت متساوية وان لا يغفله حصول التميز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب وكذلك في الاقسام التي يقع في فصول متداخلة انه كيف ذلك اذ كانت في الاجناس التي هي فوق الجنس القريب فيقسم ذلك الجنس ضربين من القسم المتداخلة وكيف يمكن ان يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاول من اول القسمين ومع ذلك لا يضع الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان ذاتيا وان كان على ما يقول بعض الناس ان الفصول الذاتية لا يكون متداخلة فانما تداخل العارض غير الذاتي فكيف يمكن الانسان ان يتحرز في كل موضع فيأخذ ما يوجب القسمة الذاتية دون غير الذاتية فهذه الاسباب وما يجري مجراها مما لا سبيل له كلامنا ههنا لو ان عن ان يكون مشتملين على غير الحدود الحقيقية حقها الا في النادر من الامر والحق ان الحدود التامة والرسوم فاسباب الخفاء وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت طرفا منها فيما لم يذكرها انتهت الخاطر ولكثرة ما يقع فيها من الاغاليط الحدير اعلم ان اهمال الحيثيات كثيرا ما يوجب الغلط فالماهية الجنسية انما كانت مخصوصة لا يحمل على المختلفات وان اخذت مشروطة بالتخصيص فانها في اقترانها بالفصل ولم يصدق على المجموع الذي هو النوع لانها جزء منه على التقديرين لا يكون جنسا بل يجب ان تؤخذ مطلقة انما كان جنسا وبقياس حال الفصل ومن الغلط في التعاريف اخذ الجزء مكان الجنس لان الجزء انما حل على الكل يكون تكرارا ومن الغلط اخذ المحض الفصل مكان الجنس كقولهم العشق افراط المحبة وانما اللائق انه محبة مفرطة ومنها اخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس كقولهم الرماد خشب محترق ومنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كما في المتضايفين كقولهم السواد هو ما يضاد البياض ومنها ما هو اخفى كقولهم النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس او بنفسه كقولهم الانسان حيوان بشري او بالاخفى كقولهم في حد الشمس كوكب يطلع نهارا

وقد ذكر بعض هذه في الكتاب من الفاظ ما يقع بسبب ايرادها الاسماء المجازية والمشتركة والاسماء
الغريبة ولذلك يجب الاحتراز عنها فان لم يوضع للمعنى اسم فليخترع لها ما يناسب من الاسماء
حيث ذكر في الاشارات اه وقد كما يتم في رسالة الحد بتعلما الحدود الحقيقية فان لو اجيب فيها
بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق ان يكون تلك الدالة على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى
لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة ان يكون كل واحد
من الالفاظ المفردة التي فيه اذا تحصلت حصلت الاجزاء وحده وكذا انا افصل الاجزاء حدا على
اخر الامر التي لو ليس غيرها ذاتي فان الحد اذا كان كذلك كان مساويا للمحدود بل الحقيقة واذا
كان مساويا في المعنى كما هو مساوله في العموم لا كالحساس والحيوان اذ الحساس منهما مساو للحيوان
في العموم وليس مساويا له في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شيء ما يحس والحيوان اشياء اخر مع
هذا الشيء فالحيوان اكثر من الحساس في المعنى وان كان مساويا له في العموم انتهى ما ذكره فظهر من اشتراط
كون المساواة في المعنى بين الحد والمحدود ان الحد يجب ان لا يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عن
المحدود داخل فيه كما ذكره الشيخ اذا الناقص الكثير الاجزاء اولى بهذا الاسم اي اسم الحد لا اسم
الحد الناقص فانه تركيب الحد الناقص فباعتبار الجزء الاول يكون التشكيك فيه كما ذكره وباعتبار
الجزء الثاني يكون التشكيك بعكس ما ذكره فان الناقص القليل الاجزاء اولى بهذا الاسم
من الناقص الكثير الاجزاء ولا يحتمل الزيادة والنقصان اي لا يجوز في الكلام من الحد الا
شيء من المقومات بل يجب ايرادها وان كانت الدلالة على سبيل التضمن فعلم ان الايجاز الذي
وقع لبعض في حد الحد حيث قال انه القول الوجيز الدال على ماهية الشيء وكذا ما ذكره المعلم الاول
في كتاب طوبيقا ليس بمعتبر فذلك لعدم جواز انطراح المقومات ولا الزيادة عليها فيها سواء قلت
الالفاظ او كثرت فاخذ الوجيز في حد الحد خطأ ولعل مراده الايجاز في متفاوت بحسب [illegible] الاحتراز
عن مثله واجب في التعريف [illegible] فان جماعة لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى
اعلم ان هيهنا نظرا حكميا يجب التنبيه عليه وهو ان ماهية الشيء مطلقا غير ماهيته بحسب الوجود الخارجي
في الاعتبار وكذا غيرها بحسب الوجود الذهني وكذا الاجزاء المقومة للماهية بما هي هي غير
الاجزاء الوجودية خارجية كانت كالمادة والصورة الخارجيتين او ذهنية كالمادة والصورة
العقليين ونسبة الاجزاء الوجودية الى اجزاء الماهية كالجنس والفصل نسبة العوارض الى
الذاتي في المركبات الخارجية كالحيوان المركب ماهيته من جنس هو مفهوم الجسم النامي وفصل هو

الحساس

والذي بالمعنى ام

الحساس ووجود مادة وصورة كالبدن والنفس فنسبة مادته اعني بدنه الى جنسه وهو الجسم النامي
نسبة النوع الى الجنس ان الفرق بينهما بالتعيين والابهام وكذا صورته اي نفسه الى فصله نسبة
المعين الى المبهم فان الطبيعة الجنسية اذا اخذت لا بشرط شيء غيره يكون جنسا مبهما واذا
اخذت بشرط لا اي بشرط خروج ما هو غيره كانت مادة واذا اخذت بشرط شيء اي بشرط دخول
ما هو مقوم له في وجوده الخارجي كانت نوعا محصلا والمادة ايضا نوع بسيط الا انه يحتاج
الى محصل خارجي اخر وكذا الكلام في الفصل والصورة من جهة الفرق بينهما بالابهام والتعيين
[illegible] بعضهم ان النوع من عوارض الجنس وكذا المادة من عوارض المبهم اذا تقررت هذه
المقدمة فنقول الجسم الطبيعي ماهيته مطلقة مركبة من جوهر [illegible] وقبول الطول والعرض والعمق
هذا القول متفق عليه بين الفرق الثلث ولا نزاع لاحد في تحقق هذين المفهومين بحسب ذاته
واحدهما جنس له لانه الذاتي التام المشترك والاخر فصل له لانه الذاتي المختص لما النزاع
في نحو وجود هذين الذاتيين انهما موجودان بوجود واحد كما هو راي الرواقيين او بوجودين
اثنين كما هو راي المشائين او هما موجودان بوجودات كثيرة تكون مادتها ما يتبين صورتها
كما في الصدر وهو مذهب المتكلمين وهذه الابحاث كلها خارجة عن بيان ماهية الجسم بل
هي في بيان نحو وجوده الخارجي الذي هو من عوارض ماهية الجسم بما هو جسم فالماهية معلومة
للكل وما الوجه مجهول للبعض وكذا الكلام في تعريفات الانواع الجسمانية كالملك والحيوان
وغيرهما فان الكل منها حدا مركبا من جنس وفصل معلومين عند الكل مع اختلافهم في
جوهرية الصورة النوعية التي هي مبادي فصول تلك الانواع وعرضيتها [illegible] الفصول
معلومة المعاني مجهولة نحو الوجودات اهي جواهر او اعراض ولا منافات في ذلك [illegible]
هذا ما تيسر في هذا المقام فافهم يا حبيبي واغتنم [illegible] فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل
لها فيما يفهمون منه اه قد علمنا ان تلك الاجزاء ونسبتها الى ماهية الجسم نسبة العوارض لكن
في العوارض لا ينافي معلومية الماهية بحقيقتها [illegible] فالمتصور للناس منها الا امور ظاهرة [illegible]
بالتسليم بحق ان حقيقة الجسم معقول غير محسوس والحس متعلق بظواهره وبصيرة حقيقته معلوم
من غير توقف على نوع اخر من معرفة او برهان كما لا يخفى [illegible] هو مجهول للعامة والخاصة
حاصل الكلام ان الماخوذ في تحديد الانسان هو الحيوان الناطق وكلاهما مجهولان
سيما الناطق الذي به تحققت انسانيته لان حقيقة النفس غير معلومة اه وتحقيق هذا المقام

يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الحكما قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض لازم كما ان
الفصل لازم بالقياس الى الجنس عرض مفارق ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة
والفصل مع الصورة فيلزم من هذين القولين ان فصول الجواهر لا تكون جواهر في مرتبة الذات
وان صدق عليها في نفس الامر معنى الجوهر والفرق بين الاعتبارين مقرر كما بين في مقامه وكذا
الحال في الصور النوعية لانها متحدة مع الفصول كما هو التحقيق عند الاقدمين ومن زيادة [illegible]
في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى ولا يلزم من عدم كونها جوهرا في ذاتها كونها اعراضا
مندرجة تحت باقي المقولات العرضية حتى يلزم تقوم الجوهر اعني النوع المركب بالعرض فان كثيرا
من الحقائق البسيطة غير مندرجة تحت شيء من الاجناس العالية وقد صرح بذلك الشيخ الرئيس
في قاطيغورياس الشفا بما لازمه ان كل ما يصدق عليه مفهوم ليس يجب ان يندرج تحت شيء منها ولا يجب ايضا
لكل شيء حد والا لزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا يحد لها كالوجود وكثير
من الوجدانيات ثم الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وتدبيره من
على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد البدن براهين قطعية وهذه كلها ينافي كونها صورة
جسمية متوغلة في الجسم لان الصورة كما يحتاج اليها المادة في بقائها كذلك هي يحتاج الى المادة في
تشخصها ولوازم وجودها والنفس حادثة وكل حادث يفتقر الى مادة هي حاملة لامكانه
واستعداده وحامل امكان الشيء لا بد ان يكون حاملا له لا الشيء عند وجوده فيكون ذلك الشيء
مقترنا به لا مباينا عنه كل المباينة فالتحقيق في المقام ان يقال ان البدن الانساني لما استعد بمزاجه الخاص
صورة مدبرة متصرفة فيه محركة له وجب على مقتضى جود الواهب ان يفيض عليه ما يطلبه استعداده
لكن مثل هذا الامر لما لم يمكن الا ان يكون عقلا بالقوة فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث
ان البدن ما اقتضاه بالذات [illegible] من حيث ان ما اقتضاه لا ينفك من جوهر مفارق بالقوة فالبدن بمزاجه
الخاص استدعى امرا ماديا او جسمانيا من شانه ان يكون جوهرا مجردا عقليا وذاتا قدسية ثم يجب على كل
سالك طالب ان يعلم ان النفس الانسانية ذات اطوار كثيرة ولها اطوار وجودية بعضها فوق
بعض ومنها يقع التفاوت بين النفوس الا ان الجميع مشتركة في كونها صورة قائمة بالمادة منوعة لهذا
النوع البشري وحيث الكلام في اطوار النفس ومقاماتها ودرجاتها طويل والذي يحتاج اليه هاهنا
ان النفس الانسانية لها وجهان وجه الى البدن وهو بهذا الوجه كونها صورة مقومة للمادة محصلة للنوع
ووجه الى العالم القدسي وهو في اكثر النفوس قوة محضة هي في قوة كونها عقلا بالفعل والوجه الاول

الاستعداد

هو كونها

هو كونها بالفعل صورة مدبرة حساسة متفكرة متخيلة وبهذا الوجه معلوم لكل احد وهي بهذا
الاعتبار مبدأ فصل الانسان اعني الناطق المميز له عن باقي الحيوانات وانما الذي هو غير معلوم
لكل احد هو ذاتها العقلية عند صيرورتها عقلا بالفعل وهي غير موجودة بالفعل في اكثر الناس
وبالجملة للنفس وجود رابطي مادي ووجود استقلالي جوهري وهي باحد الوجودين صورة
منوعة متفقة الافراد معلومة الانية والهوية وبالاخر امر خارج عن عالم البدن يصير اما
ملكا او شيطانا او من جنس الحشرات الاخروية بحسب ملكاته واخلاقه مما يطول شرحه فاذا تمهدت
هذه المقدمات ظهر ان تحديد الانسان بالحيوان الناطق تحديد صحيح مفيد لمعرفة ماهية الانسان
البشري والعلم بكنه ذاته والذي يحصل من جوهر النفس فيها امر صوري طبيعي متفق في كل الافراد
هي النشأة الاولى من النفس وله تمامية يتفاوت هي في النفوس ويختلف بها احوالها بحسب النشأة
الثانية وقد تقرر عند الراسخين في الحكمة المتعالية ان النفس الانسانية مادة الحقايق الاخروية
وهي هاهنا صورة المادة الحيوانية الجرمانية فتلطف في سرها وحي تشهد قوله واستعداد النطق
عرضي تابع للحقيقة اقول بل استعداد النطق اي ما به يكون الانسان عاقلا بالقوة امر داخل
في حقيقة الانسان فانه مقوم لتمام ماهيته تتقوم بما الفصل للنوع ومقوم لمادته الحيوانية لتقوم
الصورة للمادة فان الفصل كما ثبت مقرر لتمييز النوع ومفيد لوجود الجنس وكذا حكم الصورة
التي هي متحدة به بحسب بعض الاعتبارات فانها علة صورية للمركب لدخوله فيه وعلة فاعلية
للمادة خارجة عنها بوجه والحاصل ان كل فصل وصورة هو من العلل الداخلة بالقياس الى
النوع والمركب وهي للمادة والصورة [illegible] من العلل الخارجة بالقياس الى الجنس والمادة
وهي الفاعل والغاية وقد تقرر ان الجنس والفصل جزءان مقومان للماهية مطلقا سواء كانت
موجودة في الخارج او في الذهن او مجردة عنهما بحسب الاعتبار والمادة والصورة جزءان مقومان
لها بحسب الوجود الخارجي او العقلي لان المادة اخص من الجنس والصورة اخص من الفصل
بوجه متحدان بهما بوجه وهذا تفصيل يطلب من كتاب الشفا قوله والنفس التي هي مبدأ
هذه الاشياء لا يعلم الا بالتوابع واللوازم اقول لا سبيل الى معرفة البسائط الوجودية الا
باللوازم التي تحصل للانسان [illegible] للنفس الناطقة وان كانت تمام حقيقتها [illegible]
لاكثر الخلق الا ان كل من له بصيرة في العلم البحثي يعلم ان في الانسان جوهرا مدركا للكليات
مغايرا للبدن شاعرا بذاته متصرفا في قواها البدنية والحسية والخيالية والوهمية [illegible]

اي ان الدرجات التي للنفس الانسانية خارجة عن حدها الاصلي

منه كان في معرفة الانسان بحاله وما سوى ذلك من درجات النفس ومقاماتها التي توجد لبعض الاشخاص
ويخلو عنها البعض خارج عن مهية الانسان بما هو انسان ولا مدخل له في حده كيفيات النفس عند حدوثها
عقلا بالفعل فحجب عن اهل العالم وعن كونها داخلة تحت جنس الحيوان الحي الناطق [illegible] ويتقلب الى
اهله مسرورا [illegible] ولا قربانى الانسان من حيث انه قد علمنا ان لكل احد يعرف من نفسه ما يتوقع مبدأ
مضطلع التميز عن ساير انواع الحيوان لابانه عنها بالفكر والتدبير واستخراج الصناعات بالحيل
ومثل كان في التحديد ثم يقال الجنس كلي كما ذكرنا اي كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق
في جواب ما هو وربما يحذف لفظ الكلي في هذا التعريف ولا فتحوا اياه لان لفظ المقول على كثيرين
يغني عنه اذ الكلي جنس للجنس وذكر الجنس واجب في التعريفات التامة او ليدل الحصول منه بحدود
التمييز على الاحاطة بالمهية وصار ثان معنى الكلي هو المقول على كثيرين بعينه الا ان الكلي يدل عليه اجمالا
وهذا يدل عليه تفصيلا اذ ليس المراد بالمقول على كثيرين المقول بالفعل والا لخرجت الكليات التي
ليس لها افراد بالفعل لا في الخارج ولا في الذهن بل المراد الصالح لان يقع على كثيرين ففيه بحث اما

بحث على تعاريف التمييز ونحو

اولا فلان الكلي كما تقرر هو الذي يمكن فرض صدقه على كثيرين ولما اخذنا المقول في التعريف على ما
يمكن فرضا المتعلقة حينئذ تحصل في التعريف الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقايق الموجودة فيلزم
ان يكون جنسا لها اذ يمكن فرض مقوليتها عليها بل الكليات المتباينة بالنسبة الى المباينة [illegible]
فالمراد بالمقول في التعريف ما يصلح للمقولية بحسب نفس الامر وهو اخص من الكلي فلا كانه عليه [illegible]
لكان ذلك [illegible] في المقاييس [illegible] فلان الكليات التي ليس لها افراد اصلا
ليس لها [illegible] ان المنحصر في الخمسة هو الكليات التي لها

في التعريفات الخ

افراد بحسب نفس الامر وهو اخص من الكلي [illegible] ثم ما قلنا الاولى [illegible]
انقل [illegible] التعريف [illegible] الكلي وتقسيمه على الخمسة [illegible]
ان كلا من الخمسة [illegible] هذا حاصل ما ذكره بعض المحققين
ثم الفصل كلي كما ذكرنا اي الكلي المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته اذ يطلب باي شيء ما
الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته اذ يطلب باي ما يميز الشيء عن غيره بشرط ان لا يكون تمام المهية
المختصة والمشتركة فان قيد في ذاته او في جوهره [illegible] كان طالبا التمييز الذاتي عن
جميع الاغيار او عن بعضها فيكون فصلا قريبا او بعيدا وان قيد بعرضه كان طالبا التمييز العرضي
اما عن جميع الاغيار او عن بعضها وهو الخاصة المطلقة او الاضافية فتعين في الجواب عن العرضي

الاول

الاول احد الفصول وعن العرضي الثاني احد الخواص وان اطلق كان طالبا التمييز كيف كان فيقع
الجواب اما الفصول او الخواص شرح ثم تبين ان الاتيان على الحد لكه هذه الطبيعة لا يخلو عن
ما الخبر الاولى الاربع ان دعوى الاتيان على الحد كما التزمها المشاؤون اما الاتيان على الحد كل العلل
كالتزمو وذلك لان الاتيان على الحد مما لا شبهة في امكانه [illegible] ثم ان الكل [illegible] فيه نظر لان الحد
قد يكون مركبا من غير الجنس والفصل فان من الاشياء ما يكون حقيقته مركبة من امور متباينة فلا
يخفى حدودها الا بتلك الامور [illegible] الاشارة اليه في البيان المنقول عن الشيخ الرئيس في الحكمة
المشرقية ولعلها ايضا قد صح [illegible] فلا وجه للاختصاص بالجنس والفصل في الحد
التام الا ان يحمل الكلام [illegible] شرح ثم ان سلموا ان المجهول
لا يتوصل اليه هذا شروع في نقض قاعدة المشائين من ان معرفة المجهول النظري التصوري لا

جنسين

يمكن الا من علوم سابقة اعلم ان الاشكال الوارد على قاعدتهم هذه انما يرد من جانبي الحد
جهة المعرف بالفتح وان المطلوب ان كان معروفا فلا يمكن تعريفه لانه تحصيل الحاصل وان كان مجهولا
لا يمكن طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق [illegible] فانه [illegible] اعرف [illegible] ذكره
المتن وحاصل تقريره ان الذاتي الخاص المسمى عندهم بالفصل لا يمكن طلبه لاستحالة [illegible] لانه
ان عرف [illegible] بان [illegible] في غير هذا الموضع اي المعرف فلا يكون [illegible] او يعرف بغيره فاما
بالامور العامة وذلك غير ممكن [illegible] على غيره والمعرف لا يكون كذلك او بالامر الخاص وهو ايضا
حاله كما سبق لاشتماله على الجزء الخاص [illegible] الجزء الخاص لا [illegible] ان المجهول التصوري
لا يحصل الا بامور محسوسة ويمكن تقرير [illegible] هذا الشق الاخير ان الذاتي الخاص [illegible]
بامر خاص بانه ان كان معهودا في [illegible] فلم [illegible] والا فكان معلوم
الاختصاص فيكون ذلك الذاتي الخاص معلوما قبل ان يعلم الجزء الخاص فلا [illegible]
بحث [illegible] لان البسائط [illegible] كان اجزاء الحد ام لا فقد يعرف بوجه اخرى غير ما ذكره منها ما ذكره
الشيخ الرئيس حيث قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود وغير مركب
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يصل الذهن تصورها على حقائق الملزومات

ذكرها

فتعريفاتها لا [illegible] التعريف بالحد [illegible] ماشاح الاشارات
وذكر المصنف في المشرع الثاني من كتاب المطارحات عند ذكر الاقوال الشارحة في [illegible] البيان
وهذا صرح الشيخ ابو علي في [illegible] البسائط

بلغ

تو سم ولا تخيل فوق هذه الكواكب موجب تعندنا وليس لنا كون غير ما ذكر وقد لا لا الاختصار في العرض
ان معرفة اثارها وقد ادى بها معرفة المبتهج بما يحصل بالمعروفات بعض العوائم ما يوصل الذهن
بر منها الى حاق الموجودات كمعرفة العلة الموجبة للبحر لنا انها من معرفة معلولها كالبرهان اللمي
با فاعيلها كمعرفة الصورة المسخنة كالنار من معرفة السخونة الشديدة ومعرفة الصورة المرطبة
من الرطوبة الشديدة في خاصة وكما يحصل معرفة الادراك للكليات معرفة الجوهر الناطق بانه
قوة درّاكة ومنها طريق القسمة الذاتية بان يقال ان الجوهر مثلا اما ذو بعد في جهاته الثلاث او لا والاول
هو الجسم والجسم اما نام في جهاته ام لا والاول هو الجسم النامي ككل الجسم النامي اما انه حساس
في جهاته او غير حساس في جهاته والاول هو النامي الحساس هو الحيوان وهكذا ومنها طريق
التحليل وهو عكس القسمة فانه الاخذ من الاسفل الى الاعلى والقسمة من العالي الى السافل وكما ان الاول طريقة
افلاطن والثاني طريق ارسطاطاليس وكلاهما صحيح يقع بها الاطلاع على الذاتي لا على الذاتي
الاخص القريب الذي يتركب منها الحد التام بل لا ينفك احد هذين الطريقين عن الاخر وكما
ذكره ابو نصر الفارابي في مقالته التي في الجمع بين الرايين حيث قال ومن ذلك ما يظن بهما اعني
افلاطون وارسطاطاليس في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود من ان افلاطن يرى ان
توفية الحدود انما يمكن بطريق القسمة وان ارسطاطاليس يرى ان ذلك انما يكون بطريق التركيب
ثم انه بعد كلام ذكره في تمهيد دفع الخلاف بينهما يقصد الى ايهام ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود
تحديده فيقسم بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر في اي الجزئين يقع المقصود تحديده
ثم لا يزال يفعل ذلك الى ان يحصل به علم قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويميزه عما
يشاركه وهو في ذلك لا يخرج عن التركيب حيث تركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من اول
الامر فاذا كان لا يخرج عن ذلك فلا يستعمل وان كان ظاهر سلوكه خلاف ظاهر سلوك هذا فالمعاني
واحدة متساوية وطلب جنس الشيء وفصله اوطلبت الشيء في جنسه وفصله فظهر انه لا خلاف بين
الرايين وان كان بين المسلكين خلاف ومنها انتقال الذهن اليه من عرض خاص له مساوله في
العموم او عرض عند العقل بان يكون هذا بين الافهام لمن لم يعلم اختصاصه له في اول الامر
فانه معرفة الشيء وان لم يحصل الا بما يخصه لكن لا يجب ان يعلم اولا الاختصاص انه عرف الشيء فانه يتبين
حصول صورته في العقل وصورة الشيء غير صورة اختصاصه لكنه مساو يا للشيء ومنها المعرف
الاعراض البسيطة بموضوعاتها فان تعريفها بما فيه زيادة الحد على المحدود في المعنى اضطرارا كما ذكر

الشيخ الرئيس ايضا في الحكمة المشرقية حيث ذكر ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي تخصيصها
بموضوعها فانما تعريفها بحسب اسمائها انما دلالة معرفتها انما تشتمل بالضرورة على موضوعاتها
واما حقايقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت
محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام مشتمل من مقومات الماهية دون مقومات الوجود
فاكانت من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول
فحدودها التامة يشتمل عليه دون موضوعاتها والمشتمل على الموضوعات من التعريفات انما هي رسوم لا حدود
لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم بخلاف الحد
كلا مدد ومنها تعريفا للشيء الخاص بمجموع امور كل منها وان كان عاما له ولغيره لكن المجموع مما يخصه ذاته
فان تقييد الكلي بالكلي وان لم يفد التمييز الا انه يفيد التخصيص حتى يحصل الحد الاخر منه بحيث يختص
فيحصل منه التعريف الرسمي فقول المتحان وتعريفه بالامور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفا الرسمي
محل المنع والسند ما ذكرناه ومنها ان الامر الخاص بديهي المقصود لكن الا ان يتات او الحيات فلا
حاجة فيه الى ان يكتسب من مفهوم اخر يصدق من الاشياء ما هو معلوم بذاته لا بامر اخر ولو كان
كل معرفة انما يعرف بمعرفة قبلها لزم الدور والتسلسل وكثير من الحسيات من هذا القبيل وليس
الاحساس بالجزئي من قبيل الكاسب للتصور كما توهمه بعض الناس اذ الاحساس لا يحصل به الا
صورة جزئية في احدى الحواس وليست الصورة الشخصية موقعة لصورة كلية في العقل اذ
لا صورتها الكلية ولا صورة كلية اخرى ولا صورة شخصية اخرى كما برهن عليه
فليس الموجود الا في مورد محسوس نقد اقول كلما يكون مختص الصورة في العقل الاحساس بجزئياته فهو
داخل في القسم الضروري من العلوم الكلام فيما يحتاج معرفتها الى امر خروق ثلاثة كالمحسوس
بما هو محسوس غير كاسب لا مكتسب ثم الاحساس الصورة الجزئية مما يعد النفس لان يفيض
عليها من المبدا صورة كلية ضرورية ثم من العجب ان بعض مشتبه هذا الزمان باذيال الاوهام
اخذ يعترض على مثل الشيخ الرئيس حيث قال ان مفهوم الموجود مما لا يمكن تعريفه لانه اول كل تصور
ولو عرف من كل متصور وما التعريف بما يكون فاعلا او منفعلا التعريف فليس ضروري لان ما ذكر
فيه كالموصول وما يجري مجراه مرادا مفهوم الموجود فيقول انا لا نعرف الا الفاعل ولا المنفعل الا من
طريق الحس فالفاعل او المنفعل المحسوس هو المعرف لنا ماهية الوجود فالتعريف يكون الشيء
فاعلا او منفعلا تعريف الموجود بالفاعل المحسوس والمنفعل والاحساس بهما على معرفة الوجود

فليس فيه دور ولا تعريف بأمر مرادف فكان هذا القائل لم يسمع بقول من قال ان الصورة المحسوسة
لا يكون كاسبة ولا مكتسبة   ش المقالة الثانية في الحجج ومباديها اعلم ان نظر المنطقي مقصور
في الموصل اما الى التصور واما الى التصديق اما الموصل الى التصور فهو المعرف بالذات ومباديها
وهي الكليات الخمس بالعرض فقدم القول فيه واما الموصل الى التصديق فهو الحجة بالذات ومباديها
وهي القضايا بالعرض وهي ايضا متوقفة توقفا قريبا على مبادي هي الموضوعات والمحمولات التي تتوقف
عليها الحجج توقفا بعيدا فيكون البحث عنها مقصودا بالعرض وهي الموصلة الى المقولات العشر
فاذا كان باب الحجة مقصودا بالذات فيكون مقدما على باب القضايا الذي هو مقدم بالطبع في
الذكر مع انه لو عكس في التوجه فلا جرم قدمها في العنوان على القضايا وقدم القضايا عليها في
التحقيق ثم الاحتجاج بها اما بالكلي على الكلي او على الجزئي فهو القياس واما بالجزئي على
الجزئي فهو التمثيل واما بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء ولما كان العمدة في باب الحجة هو
القياس قدمه على غيره   قوله ش [illegible] ان تقابليا [illegible] المراد بان يجوز العقل ذلك
بالنظر الى مفهوم القضية من حيث هي قضية مع قطع النظر عن خصوصية بعض القضايا كقولنا
الواحد نصف الاثنين ومع قطع النظر عن خصوصية القائلين كاخبار الله تعالى واخبار رسله
وعن خصوصية الدليل كما في النظريات بعد النظر الى براهينها فان الكل مما يحتمل الكذب
لكن لا لامر خارج عن حقيقة القضية بما هي قضية وقد علم بما قررنا ان الامكان في بعض تلك الصور
بمعنى التجويز العقلي وفي بعضها بمعنى الامكان الذاتي وقد يتحقق [illegible] وذلك لاشتمال القضية
على نسبة فهي حكاية عن امر واقعي فلا يجري فيها الصدق والكذب [illegible] غير نظري لان التصورات
مما يوصف بالحكاية لامر واقعي اقول الحق ان كل مفهوم تصوري بما هو مفهوم تصوري لا يجري
فيه المطابقة وعدمها الا عند اعتبار نسبته الى ما صدق عليه بالحمل او السلب [illegible] الى احدهما
قال ان كان سمعيا الخ لما كان القول يقع على المسموع والمعقول كان القياس ايضا يقع على القياس
المسموع والقياس المعقول بالاشتراك او التشابه جاز ان يذكر المجمل في حد المجمل والمفصل
في حد المفصل وانما احتيج الى تثنية القياس بقسميه لان القياس المعقول انما يكفي اذا كان
المطلوب برهانيا واما اذا كان جدليا او خطابيا او شعريا او مغالطيا فهو يحتاج الى القياس المسموع
لما تقرر ان منفعة ما سوى البرهان بحسب الغير وللمصلحة العامة واما البرهان فهو الذي لتكميل الانسان
نفسه بتحصيل ما عليه الحق في نفسه ولا دخل للغير فيه فلا احتياج فيه الى التلفظ بالقول اللفظي المسموع

قوله

فان شان الحكاية ان تتصف بالمطابقة وعدمها خلاف النسب الانشائية والتصورات فانها ليست حكاية عن امر واقع صح

قوله لو لزم عنه لذاته قول آخر اذا التلفظ بالمقدمات لا يستلزم التلفظ بالنتيجة لانا نقول القول هو
اللفظ المركب فهو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو لا يكون قولا الا اذا دل
على معناه فيكون القول المعقول لازما للقول المسموع والنتيجة لازمة للقول المعقول فيكون
لازما للقول المسموع وعلى هذا يكون المراد بالقول المعقول فان التلفظ بالمقدمات يستلزم
تعقل معانيها وتعقل معانيها يستلزم تعقل النتيجة لا التلفظ بها قال الشيخ في الشفاء القياس ليس قياسا معقولا
من حيث اللفظ فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا آخر بل من حيث انه دال على معنى
لكن القياس المعقول كاف في تحصيل المطالب البرهانية واما في الجدل والخطابة والسفسطة
والشعر فان القياس المسموع لا يستغنى عنه في افادة الاغراض المتعلقة بها ولعل الشارح انما
اعتبر القياس لفظا مركبا مؤلفا من القضايا وهو تكلف لا طائل تحته   قوله قال اذا سلمت لزم
[illegible] ليس يعني به كونها مسلمة في نفسها بل انها وان كانت كاذبة منكرة فهي بحيث لو سلمت
لزم عنها غيرها [illegible] فان القياس من حيث انه قياس مقسم شامل لما تحته يجب ان يؤخذ
بحيث يشتمل البرهاني وغير البرهاني من الاقسام لا سيما الجدلية والخطابية والسوفسطائية
لا يجب ان يكون مقدماتها حقة في انفسها بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس
الشعري فانه وان لم يحاول التصديق بل التخييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته
على انه مسلمة فاذا قال فلان حسن وكل حسن فهو قمر او العسل مرة مقيئة فهو نجس
فالعسل نجس فهو قد اذا سلم ما فيه لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لا يقصد هذا اللازم
وان كان يظهر انه يريد حتى يتخيل ويرغب او ينفر   قوله لزم عنها لذاتها قوله اعلم ان اللازم
انما يتبع الاعم الخ في الصدق ولا يلزم من نفي الكذب كما في لوازم القضايا من العكوس وغيرها
فان قولنا بعض الحيوان ليس بانسان لازم لقولنا كل انسان حيوان في الصدق فقط
فكذلك الحكم في النتيجة   قوله خرج قياس الخلف فان [illegible] في قياس الخلف لا يكون مسلما اصلا
قوله فرق بين كون اللازم ضروريا هذا جواب عن سؤال [illegible] على النقض بقياس
مؤلف من مقدمة او مقدمات ممكنة غير ضرورية فكيف يلزم عنها قول آخر بالضرورة والنتيجة
يتبع اخس المقدمات فالجواب ان المراد ان اللزوم ضروري لا ان اللازم ضروري   قوله
[illegible] ما له نسبة بخصوصه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات فقد [illegible] في هذا
الحد [illegible] في قولنا قول آخر معين اضطرار الافادة قيد التعيين ان قولنا في

في الحلة وعلى هذا يكون المراد بالقول المعقول ~~قال التلفظ بالمقدمات يستلزم تعقل معانيها وتعقل معانيها يستلزم تعقل النتيجة~~

المسموع [illegible] الصناعات الخمس [illegible] والا لكان حاصله ان القياس صح

فلان قريع

١٥

في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول
يكون الحجر فيه موضوعا كما انه يلزم عنه قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض
الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا قرنا قولنا لا شيء من الفرس بانسان
تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء
من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك مع صدقه   ثم المحكوم عليه يسمى موضوعا
لانه وضع وجوده واثبت له شيء   ثم المحكوم به يسمى محمولا تشبيها له بالامر المحمول على غيره
لكونه مثبتا له ولكونه مبنيا عليه من حيث ثبوته له فرع ثبوته في نفسه ولم يذكر الرابطة لا
اما الظهور بها واما لانها قد يحذف في اللفظ واما لانها غير مستقلة في المفهوم فلا يمكن الحكم
عليها وبها ومن ههنا علم ان القضية لاشتمالها على المعنى الحرفي الغير المستقل لا يصير جزء القضية
اخرى موضوعها او محمولها قال الشيخ الرئيس في الشفا القضية الحملية يتم بامور ثلثة الموضوع
والمحمول والنسبة بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج
الى ان يكون الذهن يعقل مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بايجاب او سلب وفي اللفظ ايضا
انما يدل عليه بما يتم به القضية يجب ان يتضمن ثلثة دلالات دلالة على المعنى الذي هو الموضوع
واخرى على المعنى الذي هو المحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما ثم قال فظهر من هذا انه ليس
معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من حقه ان يدل عليه وهي النسبة فاللفظ الدال على النسبة
يسمى رابطة وحكمها حكم الادوات واما العرب فربما حذفوا الرابطة فيها اتكالا على شعور
الذهن بمعناها وبالجملة فانها الفاظ وفيه تصريح بان اجزاء القضية المعقولة ثلثة
وهو مذهب القدماء ولا حاجة بها الى ادراك نسبة اخرى سماها المتاخرون بالوقوع واللا
وقوع ليحصل التفاوت بين صورة الشك والجزم وذلك لان التفاوت المذكور انما يحصل بين
الصورتين في الادراك لا في المدرك بل الفرق بين الوهم والشك والظن واليقين انما
يرجع الى تفاوت مراتب الادراكات لا المدركات كما يحكم به الوجدان   لكن لا يبعد الاتحاد
من وجه يعني الحمل ان كان شايعا صناعيا فلا بد ان يكون معناه الاتحاد في الوجود والتغاير
في المفهوم واما قوله فيكون معناه ان الشيء الذي يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان
فهو مختص بما يكون قضية متعارفة كالمحصورات وغيرها لعدم صدق ما ذكره على القضية الطبيعية
مع ان كلامه الدال على حصر الحمل في حمل الشيء على نفسه وما يقابله يدل على ان ما سوى ذلك من

اقسام

اقسام الحمل داخل في هذا المعنى   قد يكون المحمول متحدا مع الموضوع فيهما احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون
جهة الاتحاد هما جميعا كقولنا الانسان حيوان فان الوجود الذي يحصل به معنى الانسان هو
الذي يحصل به معنى الحيوان فعلى هذا مثل هذا في القسم الاول لما الاولى ان يذكر في مثال القسم الاول
نحو قولنا الانسان ضاحك او ماشي فان جهة الاتحاد هو وجود الانسان لانه امر متحقق بالذات
دون وجود مثل الضاحك والماشي وغيرهما لانه عرضي والعرضي ... واما غير الشارح عن مابه الاتحاد
بالشيء لا بالوجود لئلا يلزم كون الوجود ما الهوية في الاعيان في القضايا الخارجية لا معا ثم
مذهبنا الشيخ قدس سره ولكنا لا نستحيي من الحق ولنستشهد بكلام افلاطون حيث قال الحق صديقي
وسقراط صديقي فاذا تنازعا كان الحق احق بالاتباع   مقدم   ثم لا اشكال ان عدم الفايدة اظهر كلام
يقتضي ان الموضوع في القضية ان كان هو المفهوم كان عديم الفايدة وكان ذلك فيها حمل الشيء
على نفسه وليس كذلك فان القضية الطبيعية كقولنا الانسان نوع مفيدة البتة وكذا قولنا الانسان
حيوان ناطق اذا اريد بالانسان معناه مع قيد التفاوت بين الموضوع والمحمول بالاجمال والتفصيل
فالمقام يستدعي تفصيلا في الكلام ليعرف به الفرق بين انحاء الحمل فنقول ان حمل شيء على شيء اما
ان يعني به ان الموضوع هو بعينه اخذ محمولا على ان يتكرر ادراك شيء واحد من غير تفاوت في
الادراك ولا بالاعتبار وهو حمل الشيء على نفسه ولا شك في استحالته لامتناع التفات النفس
في آن واحد الى شيء واحد مرتين واما ان يراد به ذلك على ان يكون الحمل لكن لا لادراك معتبرا
على انه حقيقة تقييدية ولا يلحظ تعددها الا في ذلك الاتحاد وهذا القسم وان كان مقصودا الا انه
غير مفيد بل هو لغو واما ان يراد به ان معنى الموضوع هو معنى المحمول بعينه الا ان تفصيل الى حد
الاتحاد في الوجود ههنا هو المسمى بالحمل الذاتي الاولي لكونه اولي الصدق او الكذب واما ان
يعني به ان الموضوع متحد بالمحمول ذاتا او وجودا اتحادا اما بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض
كما في حمل العرضيات ويسمى بالحمل الشايع والحمل العرضي ويرجع الحكم فيه الى افراد الموضوع من افراد المحمول
سواء كان الموضوع هو معنى الشيء ومفهومه كما في القضية الطبيعية او كان مما صدق عليه كما في
القضايا المتعارفة وسواء كان جهة الاتحاد هو الوجود الذهني كما في القضايا الذهنية او
الوجود الخارجي محققا كما في الخارجيات او مقدرا كما في الحقيقيات وجميع القضايا الطبيعية
من قبيل الذهنيات سواء كان الموضوع فيها حقيقيا للمحمول وهو اعم منه كالحمية ثنائية او فردا
اعتباريا والاهمية للمحمول اعتبارية كما في الحيوان الماخوذ لا بشرط والماخوذ بشرط الاشياء

غير موجود في الخارج الا بالعرض والاتحاد بين الانسان والحيوان اتحاد بالذات وبين ... صفات اتحاد بالعرض وكذا بين الفا...

كلا منهما اخص من مفهوم الحيوان بل هو حيوان وكذلك مفهوم الموجود والممكن العام والمعدوم
انا حكم على كل منهما بنفسه انما هو عائد عليه فاعلم ان بعض المحققين من اهل التعليم
الثاني ابي نصر جعل الحمل الشائع على اقسام حمل الجزئي الحقيقي على نفسه كهذا الكاتب على هذا
الانسان والمشهور عند جمهور المتاخرين عدم صحته وهو بمعزل عن التحقيق وحمل الجزئي الحقيقي
على الكلي كالطبايع المتصادقة وحمل الكلي على الجزئي الحقيقي الذي هو فرده بالذات او بالعرض
والفحص والتفتيش يحكمان بثبوت هذه الاقسام كلها والبرهان يعضدها اذ ليس مناط الصدق
والحمل الا الوجود وحدة ما بحيث لم يكن وحدة صرفة ولا ثنوية صرفة بل على نحو خلط تغايرهم
العقل واتحاد بحسب نحو من انحاء الوجود يحقق معيار الحمل وجهة الاتحاد وقد يكون في جانب
المحمول وقد يكون فيهما جميعا وقد يكون خارجا عنهما بالحقيقة وهذه الاقسام الاربعة يوجد
في كل واحد من الاقسام الاربعة فيرتقي عددها الى ستة عشر ونحن نورد امثلة القسم
الاول ليقاس عليها غيرها فالاول اعني ما يكون جهة الاتحاد في جانب الموضوع كزيد هذا الكاتب
والثاني كهذا الكاتب زيد اذا لم يكن زيد هذا الانسان او هذا الحيوان والرابع كهذا الكاتب
هذا الضاحك فقس عليها امثلة البواقي ويعني جهة الاتحاد في الحمل مطلقا هو ان الوجود الذي
يكون لاحد المتشيين بحسب جوهره بالذات او بالعرض هو بعينه الوجود الذي يوجد به الاخر من كان
والحمل بالذات معناه ان الوجود الذي ينسب الى احدهما بالذات هو الذي يوجد به الاخر بالذات
كزيد انسان وكل انسان حيوان وما سواه هو الحمل بالعرض وجهة الاتحاد اعني الوجود بالذات
خارج عن احدهما او كليهما فالاول كقولنا كل انسان ضاحك وكل كاتب ناطق والثاني
كقولنا كل كاتب ضاحك ومن هذا المقام يعرف ما يعنيه المحققون ان الوجود لم يتحقق في الواقع
ولم يحدد بنحو الاتحاد كالشيئية والممكنية ونظايرها حيث يصح جهة الانتزاع في المفهومات
المتغايرة وسيجيء تحقيقه في موضعه ثم يجري في هذا المقام نوع اخر لا بد من معرفته وهو ان بعض
الاشياء مما لا يصدق على نفسه الا بالحمل الاولي الذاتي دون الحمل الشائع الصناعي مثلا فانه كمفهوم الجزئي
جزئي بالاول ليس بجزئي بالثاني بل هو كلي وكذا مفهوم اللاشيء فانه شيء واللاممكن لانه ممكن
فعلى هذا يلزم صدق المتناقضين على شيء واحد كمفهوم الجزئي فانه جزئي وكلي فلا فساد
فيه لتغاير حيثية الحمل فيهما فهو جزئي بمعنى انه نفس مفهومه لا انه من افراده وكلي بمعنى
صدقه الوجود مع مفهوم الكلية اتحادا بالعرض وذلك لان بعض المفهومات ليس فردا لنفسه
كالجزئي والامفهوم واللاممكن ونظايرها وبعضها فرد لنفسه كالكلي والمفهوم والنوع لا الفصل
فان مفهومه ليس بفصل بل نوع وكذا مفهوم الجنس والخاصة والعرض العام فان كلا منها نوع
الحمل الشائع وان شئت الحق فمفهومات الجزئيات اكثر الموجودات كالحركة والزمان والهيولي
من هذا القبيل فان مفهوم الحركة ليس بحركة ومفهوم الزمان ليس بزمان بل مفهوم الانسان والفرس
والجوهر كلها غير صادقة على انفسها اما بالحمل الذاتي الاولي دون الشائع الصناعي وكذا بل
الوجود الذهني لا يتصف بشيء من ذلك فالحاصل من الانسان في الذهن هو مفهوم الانسان نفسه دون
ما صدق عليه الانسان والا لكان له استعداد الحركة والسكون والنمو والاحساس والادراكات
للمعقولات والعقل وغير ذلك من لوازم الانسانية وغيرها وحينئذ ينحفظ الحقيقة بل مفهوم
الانسان هو داخل تحت مقولة الكيف حملا بالذات لا يحمل شيئا فيندفع كثير من الاشكالات الواردة
على وجود الاشياء بانفسها في الذهن كما لا يخفى ثم التناقض بين القضيتين من اشتراط وحدة
الحمل ايضا بل وحدات الثمان المشروط بها في التناقض لئلا يكون قولنا الجزئي جزئي وقولنا
الجزئي ليس بجزئي متناقضين عند تغاير الحملين بل عند اتحادهما يسمى المقدم وذلك المقدم
في الذكر في القضية الملفوظة اما الذكر في المعقولة وعليه يقاس تسمية الجزء الثاني فقد يسمى المقدم
المحكوم عليه والثاني المحكوم به فتفطن الى الخفي في هذه التسمية بانه كيف يصح ان يكون المقدم محكوما
عليه ويكون الثاني محكوما به من خواص الاسم وما حيلته لا ثم ان من خواص الاسم بل ان يسمى
الموضوع والمحمول فقط فتأمل وان اردنا ان نجعل ما فيه اه ظاهر كلامه تعريض.
القياس لا ينتظم من الشرطيات الا ضرب واحد ليس كذلك بل قد ينتظم القياس من الشرطيات الصرفة
كلا منها اعني الاتفاقي والاستثنائي انكل منهما قد تركبت من الشرطيات والمركب منها
والاقتراني منه تدبير كيف تحليل الصغرى منها من الشرطيات والاستثنائي لا يتركب
الحمليات اذ لا بد فيه من مقدمة شرطية كما تعلم والتقسيم سيصرح بتركيب الاقتراني من الشرطيات
السابقة وعلم المنطقيين حصر الشرطيات بالقياس الاستثنائي علم يثبته القياس الشرطي
الاقتراني وحكموا الاقتراني بالحمليات على المورد في التعليم الاول انه كذلك لا غيرها اما المتاخرون
كصاحب الشفاء وغيره فقطعوا باقتران الشرطيات السابقة وحكما كانت متصلة او منفصلة
او غير وجه وحكموا ان الشرطيات كالقياس الاستثنائي توجد في الاقتراني ويسمى هذا
القياس استثنائيا القياس اما يشتمل على الحمل في النتيجة بالقوة القريبة كالاول يسمى استثنائيا

والثاني اقترانيا والاستثنائي لاشتماله على احد طرفي النتيجة بالقوة لا بالفعل لم يجز ان يكون النتيجة او نقيضها
احدى المقدمتين والا لكانت موجودة بالفعل فلا يجوز ان يكون جزءا من بعض منهما والمقدمة التي تكون جزؤها
نقيضه او شرطية يكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى على هيئة الجزء الاول ان
حمليا فحملية وهكذا عند تركيبه الاولى الشرطية من حمليتين وان شرطيا فشرطية وهكذا عند تركيبها او
من شرطيتين وفرق عليه حال اقسام الشرطيات المتصلة والمنفصلة في كون المقدمة الاخرى على هيئة
جزء منها فالاولى مشتملة على وضع ما يقتضي بعينه رفع الجزء الذي هو النتيجة او رفع ما يقتضي رفعه رفع
ذلك الجزء فيكون احد الجزئين مستثنى وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء والجزء الاخر نتيجة
موجبة ان كان الاستثناء وضعيا سالبة ان كان رفعيا كما صرحوا ... الشرطيات والحمليات ... هذا القياس
ايضا كالاقتراني ... الموصوفين ... جزء ... واستثنائي
الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء ... الشرطيات مؤلفة من قضايا
لا من المفردات فكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة ما يتالف منها في كل شرطية
ثنتان فتالف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة اذا كانت جزئين يمكن ان يقع على
اوجه تسعة متشابهة الاجزاء وستة مختلفة الاجزاء فالثلثة الاولى كالمركب من حمليتين او
متصلتين او منفصلتين والثلثة الاخرى كالمركب من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة
ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متميزين ...
لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لنا ايضا المتصلة تسعة او جرى ... المنفصلة ستة اقسام
اما امثلة المتصلات فهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن
متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ... ومن عكسها كعكس قولنا
... ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء عددا فهو اما زوج او فرد ومن عكسها كعكسه
ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما
الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه واما امثلة المنفصلات فهي من حمليتين
كقولنا العدد اما زوج او فرد ... ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا او فردا واما ان يكون
اما زوجا او فردا ... ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان يكون الشمس علة النهار
واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة ومتصلة كقولنا اما ان يكون

... فكان ذا كان النهار ... ومن منفصلتين كقولنا
ان كان العدد ... زوجا او فردا ... زوجا او فردا
... ومن متصلة ... كقولنا ان كانت الشمس ... النهار ...
الشمس ... النهار موجود ...

اما ان يكون

اما ان يكون الشيء واحدا او اما ان يكون زوجا او اما فردا ومن متصلة ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد زوجا فهو منقسم بمتساويين واما ان يكون العدد اما زوجا او فردا
وهذه الامثلة كلها مهملات من جهة مؤلفة من امثالها وقد يكون مخصوصيات ومحصورات كلية
وسوالبها يتالف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التاليف فيه الا انا تركناه لقلة ... واعتبر في التقسيم
السلب والايجاب الى آخره لكن اعتبارنا لما ليس بما تركناه لا يوجب الخلل وعدد اقسامها لا الى
نهاية كما ذكره ما لم ينضم اليها اعتبار غيرها ولذلك ضم اليها ما ذكره قوله وغيرها لكنه لما
فيه وذلك ان الشرطيات لما كانت مؤلفة بعد انا ليف الاقل فهي يكون مؤلفة اما تاليفا
ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات
مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له على ان التاليف الثاني
من المنفصلة قد يكون ذاهبا ايضا الى غير نهاية كما في الشرح فان الانسانية لنا
لا يقتضي الاستغراق اه اعلم ان المهية من حيث هي كما لا يقتضي الاستغراق والشمول لجميع الافراد
واما في التخصيص بالبعض واحدا كان ذلك البعض او متعددا معينا او غير معين كذلك لا
يقتضي عدم الاستغراق وعدم التخصيص ببعض الافراد كما في القضية الطبيعية فان مهية
الموضوع قد اخذت فيها على وجه لا يمكن صدقها على الافراد لا كلا ولا بعضا وفي هذا الا...
ايضا خروج عما هي فيه لانها بل القضية الطبيعية شخصية كما يظهر من كلام الشيخ الرئيس وغيره
نقول بل هي صالحة لها ينبغي ان يعمم اليه صالحة لعدمها حتى يكون شاملا لموضوع القضية
الطبيعية ايضا عند المحققين ان الحكم في جميع القضايا لا يكون الا على نفس الطبيعة الا انها
في الطبيعية ماخوذة على وجه لا يسري الحكم عليها الى شيء من افرادها ولا انها اخذت من حيث
اطلاقها على جميع الخصوصيات ويجردها عنها حتى متعينة لحال التجرد لكنها محض ذهب الى الحكم
عليها الا ببعض الاحوال الذهنية كالكلية والنوعية والمعقولية والذاتية والعرضية وغيرها من
المعقولات الثانية فلا جرم لا يكون القضايا الطبيعية الا ذهنيات ... لا يتعدى الاحكام
فيها الى الافراد فلهذا لا يصح التخصيص والاستغراق وفي المحصورات اخذت من حيث انها صالحة
للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون تلك الصلاحية قيدا لها ماخوذا على وجه الدخول لا
لم يكن يتعدى الى كل شخص شخص فالحكم عليها هنا ... الى الاشخاص كلا او بعضا ايجابا او سلبا
فيحصل المحصورات الاربع وفي المهملة اخذت من حيث هي هي بلا ... شرط ما فيصح الحكم الصادق عليها

18

بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم كما ذكر لكن المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مغايرة للمهية الماخوذة
بشرط التعين الذهني كموضوع القضية الطبيعية واما المهية المطلقة فهي شاملة لهما كالانسانية في
ذاتها مع قطع النظر عن احدهما من حيث هي هي معتبرا فيها ذلك كما في موضوع المهملة او اخذها مقيدة
بالوحدة الذهنية كما في موضوع الطبيعية وهي وان كانت في ذاتها صالحة للاطلاق وعدمه وللتعميم
والتخصيص ونفيهما ايضا لكن عندما حاولت موضوعا او محمولا يصير متعينا لضرب من الضروب وان
كانت في ذاتها اعم من الماخوذة من حيث هي هي لكن هذه الاعمية اعتبارية محضة اذ لا فرق بينهما بحسب
نفس الامر كما اشرنا اليه فالقضية الماخوذة موضوعها كذلك لا يكون اعم من الطبيعية بل مباينا لها اي
موضوع الطبيعية مسلم لموضوع المهملة بالمعنى الذي ذكرنا فهذا الكلام لا جزئية ولا ملازم الطبيعية كما هو المشهور
وعليه الجمهور كما ذكره بعض اجلة المتاخرين في حواشيه من ان موضوع المهملة لما كان هو الطبيعة من حيث
هي هي بلا زيادة شرط كما صرح به الشيخ في الشفاء غيرها الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق
عليها بشرط الوحدة الذهنية فيمكن ان يصدق بصدق الطبيعية ولا يستلزم الجزئية محل نظر لان
كون الطبيعة ماخوذة من حيث هي هي وكون الطبيعة ماخوذة مع الوحدة الذهنية امران متغايران في الاعتبار
فلا يصدق احدهما على الاخر مثلا اذا قلنا الانسان حيوان فهو صالح للتخصيص والتعميم بان يكون القضية
كلية او جزئية وليس بصالح للتعين الذهني لان الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية ليست العموم
بل هي من افراد العلم ولا يمكن اخذ هذه القضية طبيعية لما علمت ان الحكم على موضوعها لا يكون الا على امور
ذهنية ككونه مفهوما او كليا ونحوهما وكذا قولهم ايضا على تقدير ان يكون الحكم في المهملة على الفرد
يبقى قضية اخرى ليس الحكم على الطبيعة من حيث هي هي بحيث يكون صدقها بصدق كل واحدة من الطبيعية
والجزئية لان الطبيعة من حيث هي هي يصلح للكلية والجزئية انتهى اقول الطبيعة الماخوذة على وجه
يشمل موضوعات اقسام القضايا المذكورة من الطبيعية والكلية والجزئية والشخصية امر غير حاصل في نفسه
لا فائدة في اعتباره بل هي القسم الذي يحصل بانضمام القيود المعتبرة اليها اقسام بعضها ذهنية وبعضها
خارجية واعتبار المقسم على وجه يصير احد الاقسام مما لا طائل تحته والا لم يكن شيء من التقاسيم حاصرة فاذا
قلنا الكلمة اما اسم او فعل او حرف فيتحقق ههنا قسم رابع وهي الكلمة المعتبرة على وجه يصلح لان
يكون صادقا على كل من الثلاثة وكذا يمكن اخذها على وجه يشمل لجميع الثلثة والمجموع كذلك فيكون
قسما خامسا وهكذا الى غير النهاية ثم لا فائدة في ذلك فكذا من اخذ القضية على وجه يشمل جميع
القضايا فانه على تقدير صحته غير مفيد   وسمي اللفظ المحتاج من اجل الاسوار اعلم ان القضية

لا طائل فيه

قد يحتاج

قد يحتاج الى لفظ حاصر ويسمى سورا مثل كل او بعض ولا كل ولا بعض ولا واحد وامثالها كاجميع
وطرا في لغة العرب ومثل همه في الايجاب الكلي وهيچ في السلب الكلي وذلك لان المعاني الاصلية
التي سميناها الطبايع ليست تستدعي الكلية والجزئية ولا العموم والخصوص ولا الكثرة ولا الوحدة
وانما يصير شيئا من هذه الامور باعتبارات تعرض لها كما علمت فلذلك كانت الالفاظ الدالة عليها
يحتاج في دلالتها الى تلك الاوصاف الاعتبارية الى الفاظ اخر او هيئات تدل عليها فان الحكم على تلك
الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي هي او يحكم عليها مع لاحق تقتضي تعميم الحكم وتخصيصه او مع لاحق يجعلها
واحدا شخصيا ذهنيا او عينيا فيحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية
ومن الثالث مخصوصة او طبيعية او شخصية لان التخصيص اما بحسب الذهن او بحسب الخارج والحكم في
جميع هذه القضايا على الطبيعة اولا وبالذات ولما يتعين به بالتبع وذلك لان الحكم ليس بالذات
الا على الامر الحاصل في الذهن وليس في العقل الا الطبيعة الماخوذة على وجه من تلك الوجوه لا
الافراد فالمطلقة لا يحتاج الى لفظ اخر من الاسوار لان الحكم فيها على الطبيعة لا بشرط زايد فاللفظ
الدال عليها لا يحتاج الى زايد على اللفظ الدال عليها لا يحتاج الى ذلك مثل قولنا الانسان في خسر بل لا
في حصر المحصورة الكلية يحتاج الى لفظ يدل على الحصر في الايجاب كقولنا كل انسان حيوان واما
في السلب فكقولنا لا شيء من الانسان بحجر او لا واحد من الانسان بحجر والمحصورة الجزئية
كذلك اما في ايجابها فكقولنا بعض الانسان كاتب واما في سلبها فكقولنا ليس بعض الانسان بكاتب
او ليس كل الانسان بكاتب وبعض الانسان ليس بكاتب والفرق بين هذه الاسوار الثلثة مع اتفاقها في
في مجرى السلب الجزئي مما ذكره الشارح في الطبيعية فقد يدل على تعيين موضوعها الاسم الجنس فنقول
الانسان عام او نوع ولا نقول كل انسان عام او نوع واما الشخصية فقد يدل على التخصيص لام
العهد كما في قولنا قال النبي هي مخصوصة لا جزئية وقد يدل اللام على الكلية وتسمى لام الاستغراق كما
في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان حيوان   وابعض نيز احمال ... اعلم ان الشيخ
اراد في هذا الكتاب ان يرجع القضايا على اختلاف اصنافها وتباين اقسامها الى القضية
الكلية الموجبة الضرورية البينة بناء على ان المعتبر في العلوم الحقيقية هي هذه القضية دون غيرها
وكيفية ذلك الرد اما في باب الكمية فبان ابطل الاهمال ... البعض بالافتراض واما في باب الكيفية
فبالعدول لا بالسلب اذ اطلق حرف الايجاب على حاشيتين لم يكن قاطعا للنسبة وصارت القضية موجبة
واما في باب الجهة فجعل الجهات من الامكان والتوقيت وغيرها اجزاء المحمول حتى يصير القضية ضرورية

فصل

ضروريته من هذا شرع الشيخ فيما هو بصدده وبينه في الضابط الثالث في فصل معنون بالحكمة الاشراقية
اذ به يندفع كثير من الاشكالات الآتية ويستطلع على دفع بعض الاشكالات وطريق دفعها بتحقيق الذي ذكرته
الكلية في كلامنا في باب الاقيسة الشرطية انتهى ومن سر الكلام ان كل قضية حملية فهذا موافق لما ذكره
الشيخ الرئيس في الاشارات حيث قال يجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع
معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما فاذا توخي ان يطابق لفظ المعنى بعدده استحق الثالث لفظا
عليها ثالثا الاخر ما ذكر واعلم ان هيهنا مسائل يجب التنبيه اولها ان المعنى الرابط المعبر عنها في كلام الرئيس
بالاجتماع وفي كلام المصنف بالنسبة ليس الا نحو من الوجود وهو الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول
اي كون الشيء شيئا وهي انما يوجد او يعتبر في الموجبات دون السوالب من حيث انها بل انما يعتبر
فيما يرد عليه السلوب من الايجابات لان السلب ليس معناه الا الرفع والقطع كما حققه المصنف بلا نسبة
فيه وهي غير وجود الاعراض لانها عبارة عن وجود الشيء شيئا لا وجود الشيء في شيء والاعراض وان كان
وجوداتها في نفسها هي بعينها وجوداتها لمحالها لكن ليس وجوداتها وجوداتها لها وليس معطي
الرابطة وكذلك قيل الرابطة في معنى الاداة لان معناها معنى غير مستقل لا يحصل الا بالطرفين
الا انها قد يعبر عنه تارة بصيغة اسم كما في لغة الفرس فيقال زيد هو كاتب او زيد هست كاتب
او هو لانهم الكاتبون وقد يعبر عنه بصيغة كلمة وجودية كما في قولهم زيد وجد او يوجد كاتبا او كان
او يكون كاتبا والقضية المشتملة عليها لفظا تسمى ثلاثية والتي لم يشتمل عليها يقال لها ثنائية و
سيظهر لك ان سر هذا وثانيها ان الوجود قد يكون محمولا فقد لا يكون رابطة ويسمى القضية التي حمل
فيها الوجود هلية بسيطة ويسمى غيرها هلية مركبة وانما سميت الاولى بسيطة لان الوجود هو الذي
بذاته يتحد ابدا بغير شيء كالمهية الممكنة وغيره الوجود كالكتابة ونحوها فانها ترتبط لا بذاتها بل
الموضوع عنه
بوجود زائد عليه فقولنا زيد موجود انما صدقه باعتبار انه نفس معنى الوحدة بل معناها حصول الشيء
في الذهن او انه هو نحو من مصداق الحكم الايجابي ومفاده كما هو واحد في الطرفين الذي
بماهية القضية ولذا قيل الهوية في لواحق الوحدة كما ان الغيرية ليس هو من لواحق الكثرة ومفاده
وجود زيد لا وجود وجودية فلذلك يكون القضية ذات جزئين ولما قولنا زيد كاتب فمفاده
ومفاده وجود الكتابة لزيد فلها اجزاء ثلاثة وجود زيد ووجود كتابة ووجودهما الرابطة الذي
ذكرناه لانيا في كلام المصنف من القضية المعقولة لا بد ان يلتئم من اجزاء ثلاثة الموضوع والمحمول
والرابطة فان هذه المعاني الثلاثة كلها حاصلة في الهلية البسيطة لكن على جهة يكون الرابطة فيها

عين المحمول بمعنى ان المحمول يحمل الرابطة معا لا انه بنفسه مرتبط مع غيره الذي هو موضوع فهذا
الكلام يدل على ان الوجود صورة في الاعيان به يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحمولات القائمة
او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر مما ذكرنا ان القضية المعقولة ابدا قد يكون ثلاثية وقد يكون
ثنائية كالقضية الملفوظة المسألة الثالثة ان القضية الملفوظة انما وقعت ثنائية باحد سببين
احدهما الاختصار كقولنا زيد انسان وحقه ان يقال زيد هو انسان وثانيهما الاستغناء الذي
يتحقق في بعض الكلمات وبعض الاسماء المشتقة فانها لاشتمالها وتضمنها معنى الرابطة شرط
لذاتها بغيرها لا يحتاج معها الى رابطة لفظية اخرى كما في قولنا كتب زيد وكذلك الاسماء المشتقة
منها انما وقعت بعضها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها ثلاثية
وكذا التي غير الثنائية عند الالفاظ التي يحتاج الى اعتمادنا بتلفظ الالفاظ الوجودية كقولنا
زيد موجود او يوجد كما مر فاحفظ بذلك فانه احد مهمات من نفائس القضايا ومن سر كما قيل
زيد هو كاتب اعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الحكم للشرطية ان القضية انما يكون ثنائية اذا لم يكن
فيها الرابطة اما استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتقاقا يتضمن النسبة المذكورة
او اختصارا وهذا تصريح بان الاسامي المشتقة يتضمن الدلالة على النسبة ولا يحتاج الى
الرابطة ثم انه ذكر في الاشارات وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب
الاصلي كقولنا زيد كاتب معناه ان يقال زيد هو كاتب كلامه سائغ بحسب اللغة فان
الكاتب يقتضي الارتباط بغيره وهذا وان كان كما قاله فالمثال الصحيح كان بدل الكاتب شيئا
من الالفاظ الجامدة لم يرد عليه شيء ان المحقق المعاصر الاشارات اشار الى دفعه بقوله
تكلمنا في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله بعد ما عداه والفاعل لا
يتقدم الفعل في العربية فهو يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدأ وغيره
فانه يحتاج الى رابط نحوي غير التي يشتمل عليها فلا يقع هناك موضع اسم جامد
فلو كان بدله قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون الفعل هو المحمول بنفسه لكان الحق
من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناده الى المتقدم ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط
بذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدأ والفعل هيهنا مع فاعله بمنزلة مفرد مربوط على المبتدأ
برابط غيرها بل ارتباط الفعل بفاعله انتهى اقول وليس هذا هو الارتباط الذي يتضمنه
لفظ كاتب لكان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي لم يحتج الارتباط بينهما الا الى

رابطة لان النسبة الى الفاعل جزء مفهوم الفعل بما هو فعل واما نسبة المحمول الى الموضوع فانها ليست
جزء مفهوم المحمول لما هو محمول فلا يحتاج في قولنا كتب زيد الى الرابطة بخلاف قولنا زيد كاتب لان زيد فيهما
ليس فاعلا بل فاعل هو الضمير المستكن وما تحمله المحمول عليه برابطة اخرى تربط المحمول بالموضوع وهي
المدلول عليها فيه بلفظة هو فان قلت لم لا يجوز ان يربط هذا الضمير المستكن الجملة بالموضوع قلنا
لان الرابطة اداة الفصل حينئذ يستحيل ان يكون واحدا منها فاما كذلك حكم الاسماء المشتقة التي وقعت
موقع الافعال واعترض صاحب المحاكمات في هذا الموضع بانا لا نستفيد من زيد قام الا الحكم بقيام زيد
كما نستفيد من زيد قائم الا الحكم ذلك ايضا في التركيبين المحكوم عليه هو زيد والمحكوم به هو القيام
واما ان المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل والفاعل يعني به فان النحاة لما اصطلحوا على
قاعدتهم الغائية يوجب تقديم الفعل على الفاعل للتشويش والاضطراب اوجبوا اضمار فاعل في الفعل
وهو كلام لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على علم النحو وتقدير الضمائر يستفيدون من
التركيبين المعنى المذكور ولولا ان النسبة بحيث يحتاج الى اضافة ما تكلف كان على ان الكوفيين لا يضمرون
الفاعل بل يجعلون المتقدم على الفعل به سلمناه لكن اسناد الفعل المتاخر ليس الى لفظ الضمير بل الى
معناه ومعناه ليس الا زيدا المتقدم وقد سلم ان الفعل مرتبط الى اسند اليه بالذات فلا يحتاج الى
الرابطة اقول التركيب بين امرين قد يكون اتحاديه وقد يكون تعلقية ولا يمكن ان يكون نسبة حمل
اتحادية وتعلقية معا فنسبة المحمول الى الموضوع اي محمول كان فعلا او اسما مشتقا او جامدا اتحادية
بخلاف نسبة الفعل وما يشبهه الى فاعله وكل عاقل يحكم بفطرته انه لا فرق بين قولنا زيد انسان
وبين قولنا زيد كاتب او يكتب في ان مفاد الاتحاد بينهما هو هو فاذا احتاج الاول الى الرابطة احتاج
الثاني بخلاف قولنا كتب زيد او كاتب زيد فان نسبة الكتابة الى فاعله تعلقيه وليس مفاد قولنا
~~قال الحكما بالاتحاد بين قال قيل كاتب او يكتب فان مفاده الاتحاد بينهما هو هو فاذا احتاج الاول~~
~~الى رابطة احتاج الثاني بخلاف قولنا كتب زيد الكاتب زيد فان نسبة الكتابة الى فاعله تعلقيه~~
~~وليس مفاد قولنا فان الحكم به اتحادا بين قال عنيته في التركيبين المحكوم عليه هو زيد~~
والمحكوم به هو القيام نسلم الا ان الحكم في احد التركيبين اتحادي وفي الاخر تعلقي والنحاة
لما تفطنوا لما ذكرناه اوجبوا اضمار الفاعل في الفعل المتاخر واما الكوفيون فلعلهم انما لم يوجبوا
ذلك لتجويزهم تقديم الفاعل على الفعل فيكون هذه الجملة عندهم فعلية او لامر اخر ويكون عامة
العرب غير شاعرة ببعض المعاني غير مميزة بين نحوي التركيب على تقدير تسليمه لا يوجب ابطاله

اذ كثير من في علم المعاني مما لا يفهمه اكثر عوام العرب فتأمله ومعناه ليس الا زيدا المتقدم له حق
الا ان النسبة في احد التركيبين غير النسبة في الاخر لان احدهما تعلقية والاخرى
اتحادية كما مر س ره الرابطة هي التي يكون سلبها قطعا للنسبة فهذا تخصيص منه على ان
النسبة الحكمية في القضية السالبة وراء النسبة الايجابية التي هي في موجبتها وان مدلول العقد
السلبي ومفاده سلب تلك النسبة وليس فيه حمل كما حققنا في سلب الاتصال وسلب الانفصال
ليس فيه اتصال ولا انفصال وانما يقال للسوالب حملية ومتصلة ومنفصلة على التجوز والتشبيه
س ره مقدم السلب جزء المحمول الى ان قال فيه انه اذا كان الوجود رابطيا في الحمليات وكذا
مفاد الحمل لنحو ثبوت المحمول للموضوع فيلزم للمحمول وجود في نفسه بحسب مطابق الحكم فلا يصح اثبات
المعدومات للموضوعات سيما في القضية الخارجية فنقطع بان الشرط اليه يوجد بنفسه فان ثبوت
المحمول للموضوع ليس هو الوجود الرابطي في الحمليات حتى يرجع مفاد الحمل الى ثبوت المحمول كما تعلق
الذي للاعراض والصور وهو وجودها في انفسها ولكن لها لما دمت موضوعاتها حتى يستلزم ان
يكون للموضوع وجود في نفسه بل ثبوته للموضوع هو بحيث انه باطل ومتحد بالموضوع من غير ان يكون
هو في نفسه موجودا من الموجودات او شيئا من الاشياء فمعنى الوجود الذي هو الرابطة ان يكون
الموضوع محمولا لا غير ومعنى الوجود الرابطي وجود الشيء في نفسه لكن لا لنفسه بل لغيره مقابل
وجود الشيء لنفسه كوجود الجواهر القائمة بذواتها فعلى هذا يجوز ان يحمل الامر العدمي على الموضوع
اذا كان متصورا في الذهن كما يجوز حمل بعض المعاني الجوهرية على بعض ولو كان معنى الوجود
الرابط هو معنى الوجود الرابطي لم يكن حمل الجوهر على نفسه وعلى مقومه صحيحا س ره لما كان
الرابط حاصلا الخ اعلم ان قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة ترتبط بالموضوع
ويكون القضية موجبة اذا تقدم عليها كانت سالبة وربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية
ان حرف السلب يتقدم الرابطة ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نابينا است
فلما كان نظر المنطقيين انما نظروا في اللغات في اللغة العربية وكان ان يدعي للمنطق تعليم
منها حكم اولا بانه ينبغي ان يكون السلب متقدما على الرابطة في السالبة متقدما ومتاخرا عنها في الموجبة
ولما كانت هذه الضابطة ليست عامة لجميع اللغات وبحث المنطق من حيث انه منطقي يجب ان يكون
عاما اضرب عنه وعدل الى عبارة افادة العموم وهي قوله ما دام الرابط حاصلا الى اخره اي حرف السلب
اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة الى الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت الرابطة

افتراضوت اذا كان قاصدا للرابطة كانت القضية سالبة تقديما للرابطة او قاصدا للموضوع هنا فرق
لطيف وانه فرق معنوي ومن الفرق المعنوي اقتضاء الايجاب مطلقا وجود الموضوع سواء كانت
موجبة عدولية او تحصيلية وعدم اقتضاء السلب التحصيلي اياه كما يجيء التصريح به في كلام الشيخ
وقد اعترض بعض على هذا الفرق المعنوي اولا بالقدح في ان الايجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع
وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل لا يستدعيه اما الاول فلان المعقول من كون الشيء صفة
لغيره ثبوته للغير وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا لغيره
ومحمول المعدولة امر عدمي فيمتنع ان يكون موجبة فضلا عن ان يكون مستدعيا لوجود الموضوع
والجواب ان المعدول ولو كان السلب خاليا عن الحاصل الا ان له حظا من الوجود من حيث حصول
صورته في الذهن او من حيث كونه مقابل الملكة فيعتبر بهذا الاعتبار صلوح قابليته للوجود القابل لان يحمل عليه
ذلك فيكون حكمه حكم الامر الثبوتي فيستدعي ثبوت ذلك الموضوع واما الثاني فهو ان موضوع
السلب لو كان معدوما مطلقا لانه ليس بمتصور ولا يحكم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذ ليس
ذلك في الخارج فيكون في العقل فيجب ان يكون موضوع السلب موجودا في الجملة وجوابه ان الشيخ
بين الموجبة والسالبة في استدعاء وجود الموضوع من جهة لا ينافي التفرقة بينهما فيه من جهة اخرى
كما سيجيء في اصل الكتاب بعد شرح   الشيخ قال السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة ان من
الناس من زعم انه لا فرق بينهما وذلك لانه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلبه ثابتا له
فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب فكل سالبة بسيطة يلزمها موجبة فيقتضي وجود
الموضوع والجواب انه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع هناك انه ليس امرا من غير ان يكون
هناك حصول لامر حاصل لامر وانما جعل سلب المحمول امرا حاصلا للموضوع فذلك بتعمل كما انه يلحق
جميع الحيثية الحالية من اشياء وغير متناهية بحصول [illegible] غير متناهية على انا نقول نفس الايجاب بما
هو ايجاب يستدعي صدقه وجود الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا سواء كان المحمول وجوديا
او عدميا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا اذ البرهان قائم على ما ذكرنا فالعقل لا يستثني
من هذه القاعدة شيئا قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضية
الايجابية المعدولة موجودا لا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي فلا يخفى
يصدق سواء كان نفيا كان يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق
بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة

فانا

في انما يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك انتهى كلامه
وهو صريح فيما ذكرناه واذا اقتضى صدق الموجبة المعدولة وجود الموضوع فالموجبة المحصلة
اولى في ذلك فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون موضوع مثل قولنا شريك الباري ممتنع والمجهول
المطلق لا يخبر عنه واللاشيء لا يمكن موجودا وبذلك ينتقض كثير من قواعد المنطقيين ككون نقيض
المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو راي القدماء ولان
هذه القوانين لا تجري في نقايض المفهومات الشاملة اذا اقتضى الايجاب وجود الموضوع قلت
جميع تلك القضايا انما يصدق حقيقة على الوجه الذي بيناه في شبهة المجهول المطلق ولا حاجة
الى ما ذهب اليه بعضهم من ان البعض من هذه القضايا في معنى السالبة البسيطة كما فعله الشيخ في قولنا
نفي معدوم وشريك الباري ممتنع ولا الى ما ذهب اليه المتأخرون حيث اعتبروا قضية سموها
سالبة المحمول وزعموا ان صدق موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وقد علمت
بطلانه ويؤيد ذلك ما قال المحقق الطوسي في نقد التنزيل من انه اذا تأخر السلب عن الرابطة بمعنى
العدول سواء كان اللفظ ليس مؤلفا مع جزء او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف او المركب
بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء عليه ج
على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم انه ليس ب او لا ب دائما وهذا هو [illegible] انتهى وما
ذكره بعضهم من ان المحمول منها مضمون السالبة ولا يلزم كون القضية محمولة او لا عدم الفرق بينها
وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم مقصود معقول
بخلاف المعدولة لا يجدي نفعا ولا يرجع لطائل اذ المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا
باي وجه كان والفرق بالاجمال والتفصيل لا يوجب كون المجمل ثبوتيا والمفصل سلبيا لان ذلك
التفاوت انما يكون في نحو الملاحظة لا في نفس الشيء الملحوظ فلا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب
الاخر قال العلامة الدواني والحق عندي ان المساوات بينهما بحسب الواقع [illegible] على
شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع وذلك لان البرهان دل على جميع المفهومات موجود
في نفس الامر انما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس
الامر فانا صدقنا السالبة صدق الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول والبيان المنقول انما هي
مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك
الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود انتهى وفيه بحث اذا

اولا فلانه يلزم من وجود جميع المفهومات في نفس الامر كما زعم ان يكون شريك الباري موجودا فيه فيلزم
ان لا يكون الباري عز اسمه ممتنعا ان يكون له شريك موجود في نفس الامر وكذا يكون النقيضين مجتمعين
وجود وهو بديهي الاستحالة واما ثانيا فلانه لو اراد بوجود المفهومات تحقق العنوان اذ ذلك
غير كاف في صدق الحكم الايجابي كما هو شان القضايا المتعارفة اذ شرط صدقها الحكم المذكور وجود
افرادها العنوان لان معناه هو الاتحاد في الوجود بين العنوان وافراده ومفهوم المحمول كما اوضحنا
وان اراد به وجود افراد العنوان فهو غير مسلم بل هو بديهي البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشيء
واللاممكن والمعدوم المطلق حتى يظن امثالها لا سند له الا انه يذكر على وجود كل مفهوم في نفس
الامر بانه ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق فاقول في نقضه ان ما ذكره الشيخ به
مغالطة فان وجود مفهوم الشيء كالجوهر مثلا غير وجود ذلك الشيء بناء على ان وجود كل شيء
عبارة عن كونه بحيث يصير مبدء الاثار المختصة ومنشاء الاحكام الخاصة فثبوت عنوان الاشياء
في الذهن والحكم عليها باحكام بتوسطها لا يقتضي الا ليستدعي وجود مهياتها في الذهن فضلا عن
وجودها في نفس الامر فان مفهوم في نفس الامر بانه ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم
ايجابي صادق فاقول مثل الحركة والزمان والماهية الامكانية والوصفية والعدم واشباهها اذا حصل
في الذهن فليس الحصول هناك ذات الحركة والزمان وغيرهما فان قلت اليس سلب الشيء عن
نفسه محالا لان كل شيء يصدق على نفسه فمفهوم شريك الباري اذا حصل في الذهن يصدق عليه انه
شريك الباري وكذا مفهوم الحركة والزمان يصدق عليهما الحركة والزمان فثبت ان مفهومات
هذه الاشياء صادقة على امور حاصلة في الذهن قلنا الامر كذلك لو اراد بصدق الشيء على نفسه
بالحمل الشائع الصناعي او من الاشياء لا يصدق ولا يحمل على نفسه كمفهوم الجزئي واللاشيء واما انا
وسلم ان يريد الحمل الاولي على الذي يقتضي استحالة سلب الشيء عن نفسه هو هذا الا ان هذا
الحمل مناط كون الشيء موجودا في ذهن او خارج هو ان يصدق مفهوم عليه بالحمل الشائع وهذا
هو المستدعي لوجود الموضوع في الحكم الايجابي بحسب ظرف الحكم فيطلب المساواة التي ادعاها
بين موضوع الموجبة وموضوع السالبة من هذه الجهة وسيجيء اثبات المساواة بينهما من جهات
اخرى ومن الناس من اثبت المساواة بين الموجبة والسالبة في تحقق الموضوع مستدلا بان
صدق السالبة يكون بانتفاء الموضوع او المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما و
تغايرهما في نفس الامر لان سلب الشيء عن نفسه غير صادق فهما يتوقفان على تمايزهما في نفس الامر

والتعدد

والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان في نفس الامر للموضوع والمحمول فيجب ان يكون الموضوع فيها
ثابتا وموجودا فلا فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم وهو
مدفوع بانا لا نسلم ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر موقوف على تعددهما وتغايرهما لاحتمال
ان يكون ذلك بان لا يكون شيء منهما حاصلا في نفس الامر اذ ح لا يصدق الموجبة القائلة بان
احدهما هو الاخر او ثابت للاخر فيها فيصدق ح سلب كل منهما عن الاخر فيها والا ارتفع النقيضان
قوله اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق قلنا لا يلزم من انتفاء تغايرهما في نفس الامر اتحادهما
فيها لجواز ان يكون انتفاء التغاير بانعدامهما راسا فلم يكونا في نفس الامر متحدين ولا متغايرين
لكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات وقلت لاشتمال المحصورات على عقد وضع هو
في قوة قضية حملية ايجابية عند طائفة كالشيخ وغيره فلا محالة انها مستدعية لوجود الموضوع سواء
كانت سالبة او موجبة كما سيجيء فيبطل الفرق المذكور بين سالبتها وموجبتها اي المساواة
بينهما من جهة اقتضاء الوضع بعد تسليمه لا يبطل الفرق بينهما من جهة عقد الحمل وذلك لان الفرق بحاله
نعم موضوع السالبة على التقدير المذكور اعم اعتبارا من موضوع الموجبة وان لم يكن اعم تحققا وكلية
وذلك كاف في الفرق ولا يلزم تباين الافراد ومن هنا اندفع ما يتوهم انه ان موضوع السالبة
اذا كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة المشاركة لها في الاجزاء لم يتحقق التناقض لتباين افرادهما
وان لم يكن اعم زال الفرق وذلك لان موضوعها اعم اعتبارا من موضوع الموجبة فلا يلزم تحقق
احدهما دون الاخر اذ العموم بمعنى تبيين الافراد بل الاعتبار والتباين هنا هو الاعتبار
ولا يلزم منه زوال الفرق لانه اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر افرادا وسيجيء في كلام الشيخ زيادة
التوضيح انشاء الله تعالى لما فرغ عن الوجود ويسمى الواجب عقد وعقب الاشارة الى ان الوجود
قد يكون محمولا والقضية بحسبه هلية بسيطة وقد يكون رابطة والقضية بحسبه هلية مركبة وعلى
التقديرين يحصل عنه ثلاثة بحسب انحاء تحققه والاعلى اكمل الربط واضعفه هي الوجوب والامتناع
والامكان وهي عناصر وموادها في انفسها وجهات بحسب العقل وليست الجهات منحصرة في المواد بل كل
ما يعقل من الكيفيات ان يدل عليها باللفظ فيكون هي جهة سواء كانت هي احدى هذه الثلاث او غيرها
ولا الجهة مما يجب عليها ان يطابق المادة فان المادة هي بحسب نفس الامر والجهة بحسب ادراك
العقل طابق الواقع ام لا فهذه الثلاثة بحسب العناصر قسمة حقيقية جارية في كافة المفهومات
والوجوديات بالقياس الى اي شيء كان وذكر وجه الحصر بما ذكره الشيخ بقوله وانما انحصرت المواد في كل

حث ما يح

بمعنى اما واجب الوجود او ممكنه او ممتنعه وكذلك كل بمعنى اما واجب الحيوانية او ممكنها او ممتنعها لكن
يطلق الواجب وغيره في الحكمة الحقيقية بما يدل الذهن على الجهات البسيطة اعني واجب الوجود
وممكن الوجود وممتنع الوجود بخلاف الحكمة الميزانية فان المبادي فيها مواجب الحملية المركبة واكثر
والامتناع والامكان الدائرة في صناعة الفلسفة الاولى هي التي جهات القضايا ومواردها في
صناعة الميزان لكن مقيدة بنسبة المحمول الذي هو الوجود بمعنى منعقد البسيطة نعم ان مفهوم
مغايرة لذلك بحسب المعنى لغلطة الفاسد انه لم يكن مغايرة لها لم يكن لوازم الماهيات في ذاتيات
الاشياء واجب الوجود لذاتها وهو ممنوع اما على طريقة غيرنا فيان اللازم هو كون الاربعة
مثلا واجبة الزوجية والانسان واجب الحيوانية لا واجبة الوجود وهذا ليس بسديد فان الكيفيات
قد علمت انها احوال للوجود الذي هو الرابطة سواء كان في ضمن حمل الوجود او حمل غيره من شيء
من المفهومات لا بحال ولا يرتبط الا بواسطة الوجود فواجب الحيوانية معناه واجب وجود الحيوانية
فهو واجب وجوده لكن لكا [illegible] فيه الوجود المحمول واما على طريقتنا فيان يجب الوجود من جهة المحمول
في الطبايع الامكانية غير متحقق الا ما دام الوجود او بشرط الوجود لان ثبوت كل مفهوم لشيء
انما هو بعد ثبوت ذلك الشيء ليتقدم الوجود عندنا على جميع الذاتيات بحسب الواقع بمعنى ان الوجود
هو الاصل في التحقق وعينا الوجود متحقق به بالعرض وان كان في ظرف تحليل العقل الماهية بالوجود
الذاتيات والذاتيات في انفسها متقدمة على اتصافها بمفهوم الوجود بخلاف الحقيقة الواجبة فان
مصداق المحمول في قولنا الباري موجود او عالم نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى واما حمل الحيوانية
على الانسان فليس كذلك واعلم انك اذا قلت الان قولنا الانسان حيوان قضية صحيحة لان قضية الوجود
ما يحتاج الحكم على موضوعه بعد تحصله في نفسه الى صفة اخرى واما قولنا الانسان قضية صحيحة
لان القضية الوصفية ما يحتاج الحكم على موضوعه بعد تحصله في نفسه الى صفة اخرى واما قولنا الانسان
حيوان فهو قضية ضرورية ذاتية بمعنى ان الحكم بالحيوانية لا يحتاج بعد تحصل ذات الانسان الى
شيء اخر لكن ذاته بذاته مما يحتاج في تحصله الى جاعل يحصله او يجعل وجوده او يجعله موجودا
فالضرورة في مثل هذه القضية مقيدة بالوجود بخلاف الضرورة الازلية فانها غير مقيدة لا بالوجود
ولا بشيء اخر قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية وما يشبهها سواء كانت موجبة
او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضرورية في الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا
الانسان حيوان الانسان حيوان ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل

الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان
حجر الانسان ليس بحجر فجميع موارد القضايا هي هذه انتهى كلامه وهو صحيح فان هذه الجهات
احوال للوجودات ولذلك لم يحصل للسوالب جهات عند الشيخ في ان موجباتها فقلت ان قولك ان
المواد والجهات كلها احوال الوجودات بالحقيقة وانما اتصف السلوب بها بحسب اعتبار ضرب
من الثبوت لها فان السلب من حيث هو سلب قطع للنسبة ورفع للايجاب ولا يكون له عنصر ولا
ولا جهة ولا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او امتناع او امكان او دوام او توقيت بالحقيقة
بل بحسب الاعتبار فمعنى ضرورة النسبة السلبية امتناع النسبة الايجابية ومعنى امتناع السلبية
ومعنى امتناع السلبية ضرورة مقابلها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب الايجاب المقيد
بكل وقت وقت فسلب الحجر عن الانسان دائما يرجع الى ايجاب الحجرية له في اي وقت فرض من
الاوقات فلا فرق في الحقيقة بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية ما لم يعتبر السلب
بثبوت ولو بحسب التمثيل الذهني وكذا بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة وكذا لا فرق بين
المطلقة العامة سالبة كمطلقة العامة سواء كان الاطلاق اعم من الجهات او كان نقيض
التوجيه تقابل العدم والملكة والفرق بين الاطلاق السلبي وسلب الاطلاق لا يخلو عن اشتباه
والشيخ الرئيس قد اثبت الفرق بين المعاني التي عددناه للسلب الذي هو فيه فلا يخلو عن نظر
من سره والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع أه اعلم ان العامة قد يستعملون لفظ الامكان
ويريدون سلب امتناع الموضوع او سلب امتناع شيء له والامتناع ضرورة انتفاء الموضوع
او انتفاء نسبة له فمعنى الامكان في الوضع الاول هو سلب ضرورة الطرف المقابل للوجود
وانما يوصف به هذه الطرف من باب وصف الشيء بحال متعلقه الى اخره فكل ما ليس بممكن
فهو ممتنع فالممكن يحمل على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وليس بواقع على الممتنع وقد
افاد العلامة ان الممكن العامي ليس طبيعة محصلة متناولة للواجب وغيره في نفس الامر انما
نفي بحسب ما يعتبره العقل ويستحصل مفهوما يقع عليهما حتى يكون هذا الامكان شيئا في نفس الامر
متناولا للواجب لا الامكان الخاص وما في نفس الامر انما هذا وما ذات دون الطبيعة المشتركة
المحصلة بهما وذلك ليس هو مادة لان المادة كما علمت بل ما يجب الاخر نفسه او هو تقع جهة لانها ما لم
يعتبره العقل مطابقا لها ام لا ثم انه كان من مقتضى ذلك بعد ذلك الوضع الاول من اعتبر
المعنى ما يقع في جانب الايجاب كما كان في الوضع الاول ما يقع في جانب السلب فظاهر انه فيه

سلب عم

مفهوم ان الامتناع ان يقيد بجانب
او يتناول
السلب عم

جانب الايجاب فيقع رفع الامكان على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويحمل على الايجاب والسلب
فصار مقابلا الكل من طرفيه الجانبين يجب يحمل على الايجاب والسلب فصار ملازما للسلب
مرتبة احد الجانبين لا بخصوصه ولانه وقع على ما ليس بواجب ولا ممتنع فصار ايضا جميعا فيقع الاسم
النقل الخاصي لسلب ضرورتي الطرفين جميعا فيكون الشيء بحسبه غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا
يكون وهو الامكان الحقيقي المقابل للضروريتين جميعا وهو اخص من الاول فكان الاول عاما لهذا
عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا فصارت الاشياء بحسبه ثلثة واجبة وممتنعة وممكنة
وكانت في الوضع الاول اثنين وهذا الامكان الخاصي يقع على سائر الضرورات المشروطة ثم قد يقال
الامكان ويعنى به معنى ثالث اخص من المعنيين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري اصلا لا
في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة بالنسبة للانسان فهذا الامكان
ما فيه بل جميع الضروريات وانما تكثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله كالضرورة
الذاتية والوصفية والوقتية التي بشرط المحمول وهذا احق بهذا الاسم من المعنيين السابقين
لان الموصوف بهذا الامكان اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب الى الضرورة
بشرط المحمول فان كانت مقابل هذا الامكان بالضرورة باعتبار ما ذكر في ثانيه يكون هذا يوصف بها
من حيث الوجود وهي صفة من حيث ثبوته لا الوجود بعينه مطلق الامكان ويراد به معنى رابع
وهو ان يكون الالتفات على حال الشيء بحسب الاستقبال فيقال له الامكان الاستقبالي وانما
اعتبره طائفة لكون ما نسب الى الماضي والحال يكون اما موجودا او معدوما فيكون قد صار
من حاق الوسط الى احد الطرفين [illegible] ما بقي على الامكان الصرف الا ما يكون
المنسوب الى الاستقبال وهذا ليس بشيء لان الممكن في الاستقبال ايضا لا يخلو عن ضرورة الوجود او
ضرورة العدم ان كان مجهولا فالاولى ان يعتبر هذا الامكان بالقياس الى علمنا لا بالقياس الى
الواقع ثم الجمهور يطلقون بحسب الواقع قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي وهو
تهيؤ المادة واستعدادها لتحقق بعض الشرائط فيها وقيل انه كيفية قائمة بالمادة تفيد [illegible]
شدة وضعفا بحسب القرب والبعد من حصول الامر الحادث وسيجيء البحث عنه في الكتاب
س ره لا يبقى وجوبه وامتناعه اي لا يبقى وجوبه عند انتفاء سبب الوجود ولا يبقى امتناعه عند
ارتفاع سبب الامتناع اي كل في وقت فصار ما ارتفاع سبب الوجود سبب امتناع في وقت او حين
تو مستقبل واعلم ان للشيء حال بحسب الخارج وحال بحسب اعتبار ذاته بذاته وحال الممكن بل

الى

الشيء مطلقا في الواقع اما الوجوب واما الامتناع لانه اما موجود واما معدوم لا ثالث لهما واما
التقسيم الى الثلثة فهو انما تقسم بحال الشيء بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن الغير واما في
الموجودات فلا وجود له ايضا للامكان من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه اعني المهيات فانها في
المجعول انما يتصف بالامكان بمعنى ان له مهية مسلوبة عنها ضرورة الوجود والعدم نظرا الى ذاتها لا يخرج
الممكن عن امكانه الذاتي وكذا علة الامتناع ولما خرج علة الوجوب عن الامكان لا يخرج ايضا كلا
الامكان والامتناع عن ذلك ولم يبق ممكن في العالم هذا المحال فكذا فالقول ممكن في نفسه اي لا
ينفك الامكان عن الممكن بحال اصلا كما فهم الشيخ من كونه ممكنا في الواقع وان لم ينفك عن الوجوب
في الواقع ولا الامتناع في الواقع كونه بحيث اذا نظر العقل الى ذاته وقطع النظر عن علة وجوده وعلة
عدمه وجد غير ضروري الوجود والعدم وهذا المعنى يجامع كلا من الوجوب والامتناع الحاصل
بالغير ومن ههنا علم ان الممكن يجب ان يكون ذا مهية يجب [illegible] الوجود والعدم ولهذا
قالت الحكماء كل ممكن زوج تركيبي فان حقيقة الوجود بحيث النفس حيثية الفعل حيثية القوة ونوع
الاعتبارين يختلف بحسب الوجوب بالذات كالذي بالغير [illegible] وكذا حال الامتناع
وههنا اليه يرشدك الى ان للوجوب [illegible] بحسب المهيات لا الامكانية وجهة
امكان المهيات [illegible] وتحقيق هذا مرجوع الى الحكمة الحقيقية الشيء لا يصدق
الممكن على شيء منها اعلم ان كلا من الوجوب والامتناع كما يكون لذاته يكون بالغير فيصدق
كل منهما على الممكن لذاته بخلاف الامكان فانه لا يكون بالغير وذلك لانه لو كان الشيء ممكنا
بالغير لكان اما ممكنا لذاته فيكون معنى واحدا لذاته وبالغير جميعا وايضا اذا قطع النظر
عن الغير فهل هو كان [illegible] الغير لا يستوي الوجود والعدم فيه لكانه وان لم يكن ممكنا فلم يكن
الامكان ثابتا له اما واجبا لذاته فكل منهما محال لاستلزامه انقلاب الحقيقة ولكن الثلثة
مشتركة مع انها كما يكون بالذات يكون بالقياس الى الغير وذلك حيث لا يكون علاقة لزومية
عليه او معلولية بينه وبين المقيس اليه فكل ما لا يكون علة الشيء ولا معلولا للشيء فيكون حاله
بالقياس اليه الامكان لا غير فلو كان في الوجود شيء لا يكون مستندا الى الواجب بالذات لكان
بالقياس لكان الواجب لذاته ممكنا بالقياس اليه وهذا حال الواجب لذاته بالقياس الى المهيات
عند من لم يجعلها مجعولة لان وجودها يرتبط اليه دون انفسها وكذا الممتنع يعرض له الامكان
بالقياس الى ما ليس معلولا لعدمه وكل ممكنين لا يكون بينهما علاقة ذاتية فكل منهما امكاني

الامكانية بما هي موجودات ١٢

الوجود وضرورة [illegible] ١٢

الامكان كما لا يخالف حقيقته ١٢

او ممتنعا لذاته ١٢

انفسها ١٢

ذاتي فبالقياس الى الاخر   ش سره واعلم انا اذا قلنا كل ج ب فههنا شرع في تلخيص ما يفهم من عبارة
الموجبة الكلية وهو ينقسم الى ما يتعلق بناحية الموضوع وما يتعلق بناحية المحمول فذكر الشيخ من
القسم الاول باعتبار احكام وتلك الاحكام وان احوال لم يذكرها الشيخ للسبب الذي ذكره الش فهذه الاحكام
ستة اربعة سلبية واثنان ايجابيان اما الاربعة السلبية فاثنان منها ما ذكرهما الشيخ واثنان منها
ذكرهما الش فالسلبيات هي انا لا نعني بقولنا كل ج جميع الجيم سواء كان جميع افراده وجميع مفهوم كل
كليته وهو الكلي المنطقي ولا الجيم الكلي وهو الكلي العقلي ولا الجيم بما هو جيم وهي الكلي الطبيعي
وهذا الشرط لم يذكره بعض المنطقيين بناء على ان الكلي الطبيعي قد يكون موضوعا كما في المهملات
وقد يكون جزءا من الموضوع كما في المحصورات والمخصوصات فان الطبيعة اذا اخذت مع لاحق تخصيص
كانت موضوعة للشخصية واذا اخذت مع لاحق يقتضي عمومه وتحققه على الكثرة ظاهرا فاما ان ينظر اليها
من حيث تحققها على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والى الاشارة في
قولنا المقدم ثم تعرضت الشواخص في الاولى تصير موضوع القضية الطبيعية وفي الثاني فان كان القيد حاصل
الجميع فهي مقولة عليها اي يكون المراد كل واحد مما يقال عليه او يوصف بها فكانت موضوعة للمحصورة
الكلية والا فللمحصورة الجزئية والفرق بين الكلي ههنا المعنى والكل ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول
عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء متناهية محصورة والجزئيات غير محصورة
والفرق بين كل واحد والكل ما ذكره الش بقوله كل انسان يسعه دار واحدة وذكر الامام الرازي
في المثال ان كل واحد من العشرة ليس عشرة والكل عشرة ورد عليه المحقق الطوسي بان لفظ في هذا
المثال للتبعيض وفي قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال فيه مبني على اتفاق اللفظ يجب
اشتراك الاسم فقال ان المثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس
شخصا واحدا ويمكن منع القول الثاني الا ان يقيد الوحدة بالحقيقة الامر وفي ذلك بين واما
الايجابيان فاولهما انا نعني بكل ج كل ذات موصوفة بج بالفعل وان لم يكن ملحوظا مع ج او ج
لصحة قولنا كل متحرك فقد يسكن والثاني ما هو طبيعة ج كما في المهملات على ما مر وذلك لان لفظ كل لا
يضاف اليها هناك وهنا الحكم يتضمن ويستلزم احكاما كثيرة بعضها ايجابية وبعضها سلبية ومن
الايجاب بكون الذات الموصوفة ممكنة بالجيمية اذ الفعلية يتضمن الامكان ولو كان المراد من كل
جزء اعم من الافراد الممكنة والممتنعة لما كانت القضية الكلية صادقة الصلاة والتلوين في الاكثر
المراد من كل ج ما هو ج بالضرورة ولا ما هو ج دائما ولا ما هو ج بالفعل ولا ما هو ج بجزء بل الاعم

منها

منها جميعا وهذا هو الاطلاق العام الذي يعتبر في عقد الوضع اي صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل
وقد خولف في تلك مصطلح المعلم الثاني في تطبيق مصطلح الشيخ الذي يكون مخالفا للعرف والتحقيق
كما هو المذكور في هذا الشرح من ان الشيء الذي يجب ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال انه انسان
والثاني من الايجابيان انا نعني الموضوع كل ما يصدق عليه ج ما يكون ج تمام حقيقتها او بعض حقيقتها
او عارضا لها مما يكون افراده شخصية او نوعية او صنفية وتعاليم المفروضات الذهنية والموجودات
العينية من غير تخصيص باحد الصنفين خلافا لجماعة من المنطقيين حيث ذهبوا الى ان المراد
ما يوجد منها في الخارج فقط واما الاحكام المتعلقة بناحية المحمول فمنها ما يخالف بحسبه القضايا
الموجهات من الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والدوام الذاتي والوصفي والضرورة الوقتية ومنها
وغير ذلك فهي كلها زائدة على مفهوم قولنا كل ج ب بل معناه كل ما هو ج موصوف بب بالفعل فذلك
الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به بالضرورة او دائما او وقتا لا دائما كما فان
جميع ذلك اخص من مفهوم كونه موصوفا بب مطلقا فهذا هو معنى قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة
من الجهات فهو بعينه مفهوم القول المطلق العام مع الايجاب الكلي فاذا انضم اليه امر صير من
الموجهات فقد تبين مما ذكر ان التوجيه يقابل الاطلاق تقابل الملكة والعدم في الاعتبار فقط
شرائط الموضوع من المحمول التي تعم بها الموجبة الكلية جميع الصور المحتملة وفي اهمالها مفاسد
شتى   الش المغالطة واعلم ان الكل معلم تكرر الاوسط اي بحسب كل ما نفيناه من القيود
ان وجوده يؤدي الى عدم تكرر الاوسط واحال بيان جميعها الى تامل من يتفقه ومن جملة تلك
الشبهة قولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس ينتج الانسان جنس وهو باطل وهذه الشبهة
انما نشأت من سوء اعتبار الموضوع في قولنا كل حيوان جنس اذ المراد بالحيوان الكلي هو اي
مفهوم الحيوان بما هو عام وهو من الاعتبارات المنفية عن مفهوم الايجاب الكلي وفي اراد به
كل واحد واحد لم يصدق انه جنس ولذلك اجاب عنها الرئيس بقوله ان الجنس انما يحمل على طبيعة
الحيوان من حيث اعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة فيها وايقاع هذا
النحو ولعيها اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط ثم قال ولعل محققا ان هذا
يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الطرف الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الطرف
الاصغر ومن ضعيف القول في نفي تكرر الاوسط فيما ذكره بعض الناس من ان الحيوان الذي هو الجنس
هو بشرط لا شيء وهو الذي يحمل على الانسان هو بشرط لا شيء والذي يحمل على الانسان هو لا بشرط شيء

فاذن المبنى مختلف وذلك لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن
جنسا وايضا الحيوان بشرط لا شيء هو المادة ومادة الشيء من جنسه بالاعتبار فكيف جعله جنسا
وايضا هو الجزء والجزء سابق في الوجود فكيف يتقوم بالفصل بحسب التحصيل وايضا يلزم ان
يكون الجزء الذي هو الجنس لا على ما يقال في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما تقرر
من ان حمل العالي بواسطة حمل السافل وكذا ما ذكره الامام الرازي من ان الحيوان الذي
يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان
هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق وذلك لان اشتراط الاول غير معتبر في حمل الحيوان
على الانسان انما يعتبر في صيرورته جنسا واشتراط الثاني غير صحيح لان الحيوان المحمول
على الانسان هو الحيوان بلا اشتراط ان لا يكون محمولا على غيره وههنا في قبل الانسان والفرس
كلاهما حيوان والحيوان جنس كانت الشبهة بحالها بل الحق كما صرح به بعض المحققين ان الحيوان
الذي هو الجنس والذي يحمل على الانسان والفرس كلاهما حيوان لا بشرط شيء فلا يكون بين
الاصطلاحين تغاير من هذا الوجه بل بمجرد التغاير ان لا بشرط شيء يصدق على احدهما وقد اريد قيد في
الاخر فان الحيوان ما لم يعتبر كونه بلا شرط لم يتصف بالعموم والجنسية ولهذا لا يتصف بهما اذا
اخذ مع قيد عدمي او وجودي كالمجرد عن الفصول والماخوذ مع احدها وهو بهذا الاعتبار
يحمل على الانسان ولهذا يحمل عليه اذا كان مشروطا بقيد ايضا كالحيوان الناطق ويحمل على [illegible]
ايضا بعينه ما هو المحمول عليه اذ لا يعتبر فيه عموم ولا خصوص فيحمل على العام والخاص جميعا فان
الحيوان بما هو حيوان يحمل على الحيوان الشخص وعلى الذي هو النوع وعلى الذي هو [illegible]
وعلى الذي هو الجنس   من شرح حكمة الاشراق فيما ان كان الممكن امكانه ضروريا اه لما حاول
تنقية الحكمة البحثية وتصفيتها عما اعترى البرهان من الغوايات الغير المفتقر اليها السالك سبيل الحق
باقدام الانظار العقلية لكان الاحكام المستعملة في العلوم بحسب الكم والكيف على ما جبلت الى [illegible]
الضرورية البتاتة بحسب الكيفية الموضوع واهمالها كما مر في الضابط الثاني لما بين ههنا
ان المعتبرة في العلوم من الاحكام محيطات لا مهملات تنقلب الجزئية محيطة بتسمية الابعاض
المحكوم عليها في القضايا الجزئية باسما معينة ثم الحكم على عنواها حكما كليا شاملا للكل
واحد من ذلك العنوان الافراد حتى يحذف الجهة بتوجيه المطلقات كلها في اصول العلم
ان القضايا المستعملة في العلوم وان كانت مطلقة من حيث الصورة فهي موجبة بالضرورية

من حيث المعنى ويحصر مطلق الجهات في الضرورية البتاتة لكون كل مادة وان كانت امكانا في الضرورية
لدى المادة فيه مناشرح في هذا المطلب بقوله لما كان الممكن اه اي لما كان الممكن اذا جعل موضوعا
للقضية وقبل الامكانه وجد العقل انه ضروري له اي للممكن وكذا الممتنع اذا جعل موضوعا وحمل
عليه امتناعه كان مادة القضية ضرورية وكذا الواجب وجوبه ضروري فهذا الاولى والاصوب حمل
الجهات كلها اجزاء المحمول لاتحتى بصير القضايا كلها على جميع الاحوال ضرورية بتانية كقولنا كل
انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة او كاتب بالامكان وكل انسان يجب ان يكون حيوانا
وكل انسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا واستدل على هذا بان المطلق في العلوم والمقتضى
في الحجج والبراهين ليس الاحكام الجازمة الغير متغيرة فاذا حاولنا في العلوم تحصيل امكان
شيء او امتناعه كان ذلك جزء مطلوبنا لا جهة له فالجهات على الاطلاق تصير في الضرورية المطلقة
البتانة ولا اشكال في تتميم ما ذكر في الدائمات انما الاشكال في الاحكام الوقتية فان قولنا
ما دام كل قمر منخسف وقت الحيلولة وكل انسان دائما يتنفس في بعض الاوقات العصيب فيه على
القول المتوسط وتحقيق ذلك موكول الى علم الاعلى في هذا العلم حيث يبين فيه ان الاشياء
وان كانت حادثات كلها واجبات بالقياس الى المبادي وبالقياس الى القضاء الكلي [illegible]
الجمل ثم اشار الى ان مادة الضرورة مستغنية عن ادخال جهة اخرى فيحمل لها وكذا اذا جعلت
محمولا او جزء المحمول لا يحتاج في القضية الضرورية البتانة على اعتبار جهة اخرى فيه كيف
والنسبة لها في غير مادة الضرورة فيحتاج اليها الاخر وهذا شبيه لما مر في استغناء الحملية البسيطة
من الحمليات عن رابطة اخرى غير المحمول لعدم افتقار غيرها الى الروابط ثم افاد ان الطائفة
الاشراقيين لم يبن طاهرا سائر ما القرين لسبب حوالي بعد المعترض للجهات من جعلها اجزاء المحمول
لان السلب التام هو ما يكون جزءا وقد وقع تحت الايجاب اذا بدله الموضوع مفهوم الامتناع والنقط
بلفظ فقيل بدل قولنا كل انسان ليس بحجر كل انسان يمتنع ان يكون حجرا وكذا السلب غير التام
وهو السلب الامكاني لان الممكن ينقلب سالبا الى موجبه وموجبة يدخل تحت الضرورية البتانية
باتصال الاشراقي كما مر ثم افاد انا معاشر الاشراقيين لسنا محتاجين ان نطوي جانبا باعتبار
السلب طيا ونهمل جانبا متقابلا لها لا ينحصر بذلك مسالنا لتطرق الاغاليط الى الاذهان
ومجال لو لوج شياطين الاوهام وظلماتها بتوريطها الى اسماء الحكمة المحكمة بعدما تم البرهان
المتوقف اشراقات العقل بل لا احتياج لاعتبار العقود السالبة البسيطة والا تم حطها النظر الى

ايجاباً وسلباً بها الموضوعات وحمل الموجبات التي محمولاتها ثلاثة اشياء بعرضيات بتامات
وتقوله بالايجاب والسلب لا غير احتراز عنهما بالمحول اه اعلم ان اختلاف النقيضين قد يكون لاختلاف
اجزائهما كلا او بعضا كقولنا العالم حادث والانسان حيوان وقد يكون لاختلاف كيفيتهما من الايجاب
والسلب او كميتهما من الكلية والجزئية او جهتهما من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام
او نحو ذلك من اللواحق العرضية كالشرط والاضافة والمكان وغير ذلك لكن الاختلاف الحقيقي
لا يكون بينهما ولا بين اشياء غيرهما الا باعتبار الايجاب والسلب لانهما كما رعاية عن وجود وعدم
مضافا اليه وهما مرجع جميع الاختلافات فان العقل من نظر الى شيئين غيرهما غير الوجود
والعدم لم يجد بينهما اختلافا اصلا الا باعتبار ان احدهما يصدق مع عدم الاخر فانتفى الايجاب
هما اللذان لا يجتمعان لذاتيهما ولا يرتفعان لذاتيهما والشيء المنفي والشيء المثبت انما يكونان
متخالفين بتبعية تخالف عارضيهما لا لذاتيهما فكذا سائر الاختلافات يرجع الى الاختلاف
بهما اذا علمت هذا فاعلم ان الاختلاف بالايجاب والسلب قد يقع على وجه لا يقتضي صدق
احدهما كذب الاخر وقد يقع على وجه يقتضيه فالاول كقولنا هذا اسود وهذا ليس بحجر
فانهما قد يصدقان معا وقد يكذبان معا فلا يقتسمان الصدق والكذب والثاني قد يقع
على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف والاول كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما
يقتسمان الصدق والكذب لذات هذا الاختلاف لا لشيء اخر فقد ظهر وتحقق ان التناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتهما ان يصدق احديهما ويكذب
الاخرى والمتقدم ان يستدل تمام على جهة يقتضي لذاتهما ان يصدق احديهما ويكذب الاخرى
قوله لا غير كما بينا لك ولما كان كل واحد من القيدين يستلزم الاخر قال الشيخ ثم يلزم منه
ان لا يجتمعا صادقين ولا كاذبين ثم شرع في بيان شرائط التناقض وهي الوحدات الثمان للاشياء
الثمانية المشهورة التي فصلها تفصيلا وهي الموضوع والمحمول والشرط والزمان والمكان منها اجمالا
حيث عبر عنها بالنسبة وهي الاضافة والقوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان وهذه
الشرائط كلها في الاجمال شرط واحد هو ان تكون في كل واحدة من القضيتين عين ما اعتبر
في الاخرى حتى يكون اجزاؤها متحدة كل مع نظيره فلذا اوضحه واعلم ان هنا شرطا اخر لا بد
يجب رعايته واندراجه في جملة الشروط وهو وحدة الحمل فان قولنا الجزئي جزئي والجزئي ليس
بجزئي يصدقان معا ويكذبان معا عند اختلاف الحملين اذ مفهوم الجزئي يصدق على نفسه

بالحمل

بالحمل الذاتي ويكذب على نفسه بالحمل الشايع بل يصدق نقيضه بهذا الحمل فيصدق النفي والاثبات
جميعا عند اختلاف الحمل وكذا قولنا الكلي جزئي والكلي ليس بجزئي يكذبان معا عند اختلاف
الحمل اما كذب الايجاب فبالحمل الشايع واما كذب السلب فبالحمل الذاتي وكذلك في كثير من
المفهومات التي يصدق ويكذب على انفسها باعتبارين كما سبق ... في القضايا والحق
لا يحتاج الى زيادة شرط اه اشارة الى ما هو المشهور عند القوم ان القضية اذا لم تكن شخصية
احتيج الى شرط غير الشرائط المعتبرة في جميع القضايا وذلك الشرط هو اختلاف القضيتين
في الكمية اي الكلية والجزئية كما اختلف في الكيفية اعني الايجاب والسلب لانه لو لم يكن كذلك
معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس
بكاتب فانهما يصدقان معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب
بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون
احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم بعد تلك الشرائط قالوا قد يحتاج في القضايا
التي تراعى فيها الجهة الى شرائط اخرى زائدة على الشرائط التسعة المذكورة بل العشرة كما
تحقق الحال كما مر وهي الاختلاف في الجهة فالشيخ بين ان الشرطين المذكورين ما لا احتياج
الى اعتبارهما بعد ما تحققت الشرائط السابقة فانا اذا اسلبنا ما اوجبناه بعينه تحقق التناقض
بين ما اوجبناه وبين سلبه فان نقيض ايجاب كل قضية في الحقيقة سلب ذلك الايجاب
باي وجه كان فنقيض قولنا بالضرورة كل انسان حيوان ليس كل انسان بالضرورة حيوانا
سواء كان صدق عليه السلب فانا بالامكان او شيئا اخر فقولنا بعض الانسان ليس
بحيوان بالامكان من لوازم تلك السالبة التي هي النقيض بالحقيقة وكذا قولنا لا شيء من
الانسان بحجر بالضرورة نقيضه الحقيقي ليس لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة سواء
كان لا حجرا او حجرا بالامكان فقولنا بعض الانسان حجر بالامكان من لوازم النقيض وكذلك
في سائر الكميات والجهات والى ذلك اشار بقوله الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب
تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن الايجاب
في البعض وجواز سلب البعض وهذا التحقيق ايضا من الشيخ تخليص السالك من التكلف كثير من
التكلفات الشايعة وتسهيل الطريق الى طلب الحق كما لا يخفى فانه قد يقال في قولنا كل
انسان متنفس بالاطلاق وليس كل انسان بمتنفس بالاطلاق فانهما ليسا بمتناقضين مع انهم على

الشيخ ان يكونا متناقضين كان غرضه لا تحقيق له في العلم الميزاني قلنا انما لم يكونا متناقضين منشاه
علم تعيين الزمان وهو من شرايط التناقض وتعيين الزمان وقيل كل انسان نايم وقتاً كذلك
نقيضه سلب البتة وهو قولنا ليس كل انسان بنايم وهما صادقان كذا قيل وبعض الانسان ليس بنايم
دائما والجمهور زعموا ان الاطلاقين متناقض اذا تخالف في الكيف والكم معا وغفلوا عن شرايط التناقض
وهو ان يسلب ما اوجب بعينه والحق ان المطلقتان المتخالفتين في الكم والكيف عامة كانتا او خاصتين
لا تتناقض لانهما قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد انقضا ما تخالفا وليستا على الجمع
على الصدق قد يجتمع ايضا عليه اذا كانتا مطلقتين فان اذا كانت المادة وجودية لا دائمة كما في قولنا
كل انسان نايم وبعضهم او كلهم ليس بنايم   س ره هو جعل الموضوع بكليته محكوما به والعكس
المستوي مخصوص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به والموضوع محكوما عليه صار العكس
المستوي معنى يشمل عكس الشرطيات كلها ايضا وانما قيد بقوله بكليته لئلا ينتقض بمثل قولنا لا شيء
من الحايط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحايط وما يجري مجراه وذلك لان
الوتد جزء المحمول لا كله اذ الكل في الوتد القضية الاصل فيكون عكسها لا شيء مما في الوتد بحايط
فيكون نتيجة عكسا صحيحا صادقا وكذا الكلام في امثاله وغلط بعضهم كقولنا لا شيء من السرير على الملك
وعكسه وسيعرض المص لايراد لتمامية هذا القيد والحق ان هذا القيد غير محتاج اليه لمن لم يخطئ
وانما وقع في عبارة القوم توضيحا وتاكيدا فان بعض المحمول لا يكون محكوما عليه وبعض الموضوع لا يكون
موضوعا فيجب اشتراط حفظ الكيفية في العكس اصطلاحا وكذا بقاء الصدق لان عكس كل قضية
من لوازم تلك القضية وصدق الملزوم يستدعي صدق اللازم اما اشتراط بقاء الكذب فيشكل
كما افاد الشارح العلامة طاب ثراه انه ليس المراد من اشتراط بقاء الصدق ان الاصل ينبغي ان يكون
صادقا مع العكس بل مراده ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس
لوضع العكس   س ره ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان
ببيان ان الموجبة كلية كانت او جزئية لا ينعكس الا جزئية فالمطلوب هيهنا شيئان احدهما
علم انعكاس الموجبة كلية كانت او جزئية الى موجبة جزئية بحجة وقد عرفت ثانيهما انعكاسها
الى موجبة جزئية فانه ثبت كلا انها لا ينعكس كلية والا ان ثبت انعكاسها جزئية فقد جرت عادة
المنطقيين بان يجيئوا على هذا المطلب اعني انعكاس الموجبة كلية كانت او جزئية الى موجبة جزئية
بحجة قد اوردت نظرتها من التعليم الاول وهي انا اذا قلنا كل فلان بهمان او بعض فلان بهمان فيلزم

الى يصدق

ان يصدق بعض بهمان فلان والا لصدق نقيضها وهو ان لا شيء من بهمان فلان فلا شيء من فلان
بهمان وقد كان كل فلان او بعضه بهمان هذا خلف واعترض عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس
السالبة الكلية كنفسها الى سالبة كلية والحق ان ليس لها عكس في جميع المواد كما هو المصطلح
في قوانين المنطقيين فلان قولنا لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل يمكن الصدق ولا يجوز
صحة قولنا لا شيء من الضاحك بالفعل بانسان فانه لما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق
عن شيء كان يكون موجودا الاخير ولا يمكن سلب لا شيء عنه ثم على تقدير صحة هذا العكس اجماعا
عقليا فهو انما يتبين في موضع بانعكاس الموجبة الى موجبة جزئية وذلك دور وثانيا بانها
ثبت بالخلف الذي يبين بعض القياسات الشرطية والمص عدل عن هذه الحجة بحجة
اخرى يبطلها لئلا يرد عليه شيء من الايرادين لا الدور ولا الابتناء على ما لم يتبين وهو ان كان
الثاني لا يلزم منه شيء الا سوء الترتيب لان الخلف وان كان موضع ذكره هناك الا انه قياس
بين بنفسه غير محتاج الى بيان والغرض من ذكره هناك تجريده عن خصوصيات المواد لكونه احد
انواع القياس وللاستحسان يستدعي ذكره هنا الشارح لما كانت الحجة التي اوردها الشيخ مبنية
بالافتراض كانت هي ايضا مظنة اعتراض وهو ان الافتراض يبتني على قياس من الشكل الثالث
هكذا ج هو فلان وج هو بهمان فبعض فلان هو بهمان اشار الشارح العلامة الى دفعه بقوله واعلم
ان الافتراض المذكور هو تصرف في الموضوع والمحمول اه مراده ان الافتراض ليس بقياس فضلا
عن الشكل الثالث فان يحصل توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي
وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية مستقلة لاستحالة تغاير الحدين
بحسب المفهوم ولتغايرهما بحسب الذات والوجود وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك
لان تسمية ذات الموضوع بجيم لا يجعل الجيم عنوانا لذات الموضوع فالافتراض ليس تصرفا الا في
عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا تباين في حدوده
بحسب المفهوم والقياس يستدعي مغايرة بحسب المفهوم واعلم ان في المقام بحثا اخر يمكن ايراده على
مسلك الجمهور ولا يرد على قاعدة الشيخ من رد جميع القضايا الى مهملات موجبة بنائه وورد
اطلاقها الى التوجيه وذلك ان السالبة الكلية لا ينعكس الى سالبة كلية على طريقتهم كما علمت
بوجه من الحجتين المذكورتين في كتبهم فلا التناقض متحقق بين المطلقتين على طريقتهم
فالبيان بالخلف لا ينتج اصلا وذلك لان الخلف انما يلزم لو كان قولنا لا شيء من فلان بهمان

مناقضا للعقد لنا قولان بيان المطلقين لكنهما لا يجتمعان على الصدق فان قيل انه ج ليس
ج كمثل قولنا الانسان ذا الضحاك حين هو كل انسان ضحاك بالفعل بدل يمكن انه ينعكس الى
قولنا بعض الضحاك انسان ولا يخلو لا شيء من الانسان بضحاك فالجواب انما يلزم لو كان هذا ينتج
الجمع مع قولنا بعض الضحاك انسان لكنهما يصدقان معا فالحق غيره لانه قال المحقق الطوسي في شرح
الاشارات انه قد اقر الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس
المطلق وقوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يدعي عكسه فانتج بعض ب ليس ب بالضرورة واستحسنه الشيخ
الرئيس وقال انه لا يفيد المطلق الا انا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندنا يكون ب حتى
يكون كالمضاد مشتملة على الخلف … الامر بان يكون مضادة … لان الموضوع ب قد يكون
الب ج عن … يكون … بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ … ولا شيء من المستيقظ
بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق هذا التأليف بعينه
في هذا الموضع ليعلم ان الصغرى المطلقة او الوصفية مع الكبرى … تنتج
سالبة وصفية في الشكل الاول انتهى كلامه والمقصود من قوله هذا التأليف بعينه انا لما
ذكرنا ان بيان الانعكاس انما يتم لو لزم النتيجة حينئذ استشعر ان يقال نحن نأخذ الاصل
عرفية عامة حتى ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول وهو لا يناقض … فلابد من الاحتراز عنه
كالحال في افتراض الحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كانت عرفية لم ينفع بيان طريق
التعليم   س م هو ان القياس لا يكون اقل من مقدمتين لانه لو كان احادي القضايا
المذكورة في تعريف القياس ما هي بالقوة دخلت القضية الشرطية وهي ما هي بالفعل خرج
القياس الشرطي … منها قياسات … كقولنا فلان متنفس … ولما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لانا نقول المعنى اهلها بالقوة والقضية الشرطية خرجت بقوله متى طلعت
فان اجزائها لا يحصل التسليم … والمانع … الشرطية … العناد … وبالقضية ما ينقض
تصديقيا او تخييلا فيخرج الشرطية بها … القياس الاول لا يتم الا بمقدمة … فهي قولنا كل
متنفس حيوان والثاني مشتمل على مقدمتين الاتصال ووضع المقدم … لما عليهما لكن
يرد عليه القضية المركبة المستلزمة لعكسها   فان ناسب … لا يبقى كل …
على بسيط من مقدمتين … كان في حصل … الى موضوعه لما كان … محموله
فلابد من امر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة لا يكفي تصور الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكفي

نظريا

نظريا ويسمى ذلك الحد اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب فيغير ما حوى المقدمتين محمول فهو موضوع
المطلوب ويسمى اكبر لانه في الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا والتي اشتملت عليه كبرى لاشتمالها
الاكبر   س م ونتيجة القياس … القياس الاقتراني ينقسم بحسب ما يتركب عنه من القضايا
الى حملي وهو المركب من الحمليات الصرفة وشرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او من مزيج
… من الحمليات والشرطيات فاقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما متصلتين
او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
ولما كانت الحملية متقدمة على الشرطية طبعا قدمت القياسات الحملية ليوافق الوضع الطبع
س م ولا قياس اكثر من قضيتين اعلم ان ههنا بحثا وهو ان بعض الافاضل … لانه … وهو
اما قياس ما يستلزم بواسطة مقدمة اجنبية كقياس المساواة ونحوه … قياس
ما بين من الاشكال بالعكس المستوي لان اللزوم بالذات لم يعتبر في القياس … الا
الاول او الا الثاني لان لزوم نتيجتها بواسطة مقدمة اخرى … الشيء
الاول ومعنى اللزوم بالذات ان لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية والمراد بالمقدمة الاجنبية
ما يكون طرفاها متغايرين لحدود مقدمات القياس ومن البين ان الحدود متغيرة فيهما بواسطة
قياس المساواة وعكس النقيض دون العكس المستوي فاللزوم لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية
اعم من ان لا يكون بواسطة اصلا كما في القياس الكامل او يكون بواسطة لا يكون اجنبية
بان لا يكون شيء من طرفيها مغايرا لحدود القياس كما في غير الكامل او يكون لاحد من
طرفيها مغايرا والاخر غير مغاير كما في بعض الاقيسة الشرطية فالتعريف يتناولهما جميعا
قال بعض المتأخرين واعلم انه لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض داخلا في القياس
واقتصر في الاحتراز على الاستلزام بواسطة المقدمة الاجنبية لكان له وجه لان الغرض
من وضع القياس استعلام المجهول على وجه اللزوم كما يستلزم المطلوب بطريق العكس
المستوي كذلك يستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام لانك كما تقول
في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت احديهما مع عكس الاخرى ومتى صدقنا
صدقت النتيجة كذلك … تقول ذلك بعينه في عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية
فان الملزوم بالحقيقة ليس هو المقدمتان بل معهما ما يدخل في القياس ما لا يحتاج الى
البيان ومما يحتاج الى بيان … حدود القياس ولا يعتبر الا … فالى ما تعرفه …

اصغر لان الموضوع في الاغلب اخص فيكون اقل افرادا وتلك المقدمة التي تشتمل عليه تسمى صغرى لانها ذات الاصغر ويتغير بالمقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب ويسمى مع

والمقدمات مع

باعتبار طرفيه طرفيها تغير طرفيه معا — ومنها انهم من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى
الحد الاوسط لانه هيهنا بحث وهو ان الحد الاوسط قد لا يتكرر فانا اذا قلنا أ مساو لب وب مساو
لج فالمتكرر هيهنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء واحد من احديهما وبعض تام من الاخرى وكذلك
اذا قلنا ان زيدا اخو عمرو وعمرو اخو كاتب ينتج زيد اخو كاتب وكذلك قولنا الدرة في الحقة والحقة في
البيت فالجواب ان كلا من هذه الاقيسة عند التحقيق قياس مركب من قياسين وقد انطوى
فيه نتيجة الاول صغرى للثاني وكبراه التي هي مقدمة خارجية ينضم معها هكذا أ مساو لب
وب مساو لج فا مساو لمساو لج ثم نجعله صغرى فنقول أ مساو لمساو لج وكل مساو لمساو لج
فا مساو لج ثم ان الحد الاوسط لا يجب ان يتكرر كلا في جميع المواضع بل في موضع يكون حمل
الاكبر على الاصغر نفسه مجهولا مطلوبا يحتاج الى حد جامع بينهما واما اذا كان المجهول صدق بعض
اوصافه عليه على الاصغر فلا بد من تكرر ما ينتج بربط الاكبر باعتبار تلك النتيجة بالاصغر
فعلى هذا لا يتكرر الاوسط بنقصان وقد يتكرر بزيادة ولم يقم برهان على ان الحد الاوسط
يجب تكرره من غير زيادة ولا نقصان بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يخل بالانتاج كما
اشرنا اليه مثال الزيادة كما في قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف ينتج فالعالم مؤلف
فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر بزيادة حرف اللام والمحمول عليه هذه الزيادة
هو المؤلف بالكسر فاذا اسقطنا المكرر تعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر بواسطة حرف
اللام ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو كاتب فزيد اخو كاتب فان المحمول هيهنا
النتيجة باعتبار جزئها اعني الكاتب فتكون زيدا اخا لشخص من الاشخاص كما انه معلوم وهو
المحمول انما النظر هو كون ما اضيف اليه المحمول كاتبا فيحصل ذلك النظر بتحصيل ان محمول
الكاتب يتكرر بحيث يضاف ذلك المفهوم المحمول وتلك اللام هو عمرو فاذا تكرر ما سقطنا
فيها المكرر تعدى الحكم بالاكبر مع قيد ما على الاصغر بواسطته ومن هذا القبيل الامثلة
المذكورة من قياس المساواة وهذا وان كان مخالفا لما هو المشهور الا انه حق حقيق بالتحقيق
فعلى ما ذكرناه مطرد في جميع المواد قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في جواب الامام الرازي
حيث استشكل في تكرر الاوسط بقولنا اذا قلنا أ مساو لب وب مساو لج انتج أ مساو
لمساو لج والمتكرر هيهنا ليس حدا في المقدمتين انه قد نقص في هذا القياس المحمول
في القضية الثانية مع ما هو جزء من احد حديها القضية الاولى مكانه في القضية

الثانية

الثالثة ويكون ذلك كما قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديد فزيد مقتول بآلة حديد
فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان الشيخ قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول
عليه انتهى وهو يرجع الى ما حققناه انفا — الشكل والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط
مع الحدين الاخرين شكلا اي هو صورة اقتران المركب شكلا على سبيل المجاز والتشبيه
كما يقال لصورة السرير والكرسي شكل وان كان حقيقة اصطلاحية في نوع [illegible] لغوي
من باب التشبيه قال ابو القاسم اللوكري في بعض رسائله انما سمي هذا شكلا من قبيل انه
قد شبه بشكل المربع من اشكال الهندسة وذلك لان المقدمتين المقترنتين على استقامة
شبهتا بضلع واحد من اضلاع المربع والنتيجة شبهت بالضلع الذي يقابله واشتراك الحد الاصغر
المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة شبه بالضلع الرابع المقابل للثاني وبالجملة تسمية القياس
بالشكل على طريق التشبيه كما لا يخفى وكذا تسمية الصغرى بالام والكبرى بالاب والحد الاوسط
بالمادة العقلية المذكورة المنتقلة من ظهر الاب الى بطن الام سيما اذا كان متوسطا بين
محمول الكبرى وموضوع الصغرى كما في السياق الاتم والنتيجة بالولد كلام تشبيهي في غاية
الحسن فعلى هذا يكون القوة العاقلة من الانسان وهو المخلوق على صورة الرحمن هو الذي
بين هذه المواد بواسطة الفكر المحصل للنتائج كما ان الباري بحكمته النافذة يؤلف بين
المواد العنصرية والاجرام الاسطقسية بواسطة تحريك السماء — والشركة لا بد
وان يقع في محمول احديهما وموضوع الاخرى اعلم ان القسمة قد يكون بذاتيات وقد
يكون بعوارض وقسمة القياس الى اقسامه الاربعة هكذا القياس اما ان يكون الاوسط
فيه محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى او لا يكون والثاني اما ان يكون محمولا
فيهما او يكون موضوعا فيهما فالمجموع الاشكال الثلاثة وهذا التقسيم وقع من المتقدمين
ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما
تنبهوا لذلك اعتذروا لهم في عدم اخراج الرابع بوجهين احدهما البعد عن الطبع فان
النظم الطبيعي هو الاول لانتقال الذهن من موضوع المطلوب الى الاوسط ومنه الى
المحمول لحركة صعودية كما يتعدى الحكم من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر حركة نزولية
وهذان الانتقالان يشبهان حركة الوجود نزولا وصعودا فيه اليق البدء والعود فان
الوجود ابتدئ من المبدأ الكل الى الهيولى التي موضوع الكل ثم رجع الى المبدأ الذي هو

الثانية وانه الدخول الموضوع الكبرى ومحمول النتيجة يسمى بالعلم

معادم

والكل ومطلوب وما الشكل الرابع فخالف الاول في كلتا المقدمتين اذ الاوسط فيه على طرفي القياس
فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط ويتحير في
الانتقال منه الى النتيجة ومنها اشتماله على كلفة متضاعفة ومشقة لاحتياجه الى عكس المقدمتين
جميعا او تبديل احدى المقدمتين بالاخرى ... وهي ان الشكلين الاخيرين وان كانا
يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين لكن ذلك لا يوجب الاستغناء عنهما بالاول فان من
المقدمات ما يختص وضعها بالوقوع في هيئة شكل من الاشكال الا برجوعها الى الشكل الاول ليس
بمقبول عند الطبع ذلك القبول كقولنا الجسم منقسم لا شيء من ... فالشكل الرابع ابعدها
لا يقوم فيه مقبلا واما العقيمة بحسب العوارض فكتقسيم القياس الى الكامل في الاقل
لا قترانات الحملية والشرطية بحسب ضروبها الشكل الاول والثاني وغيرهما رحمه الله هو الشكل
الاول لانه ما ينتج ... القياس معتبرا فيه كونه مقتضيا المطلوب بتصديق
بحسب العقل لانه من اقسام الكاسب للتصديق فكل ما هو من القياس منتج بسبب تقدمها بالطبع
لا يكون بل في الاشكال بينه هذا الشكل لا يوجب تقدمه عليها بالطبع انه يعلو ... تبين
بوجود علته لانا نقول هذه الامور التي يبحث عنها في المنطق من عوارض المعقولات بما هي معلومات
ولبس لها وجود اخرى في الوجود الا كونها معلومة لو كانت بينة او مبينة فاسبابها بيانها بعينها
اسباب وجودها حاصلة فيكون في مقدمة عليها طبعا رحمه الله وهو القريب من الطبع
ولهذا سماه الشيخ الاتم اشارة الى اثبات نحو اخر من التقدم وهو التقدم بالكمال والشرف
فان التام ما لا يتوقف في وجوده لا في كمال وجوده الى غيره ونوق التام ما يفضل عنه وجوده
غيره فالشكل الاول بالقياس الى غيره من الاشكال فوق التام رحمه الله فالمطبوع السليم
يتفطن له ... اشارة الى تقسيم اخر للقياس بحسب العوارض عن غيرها يعني وهو ان القياس اما ان
يكون ضروبه تلي النتيجة تعينا بنفسه او لا والاول هو الاول والثاني اما ان يتفطن بقياسه
من له فطرة سليمة لكونه مقابل الاول حيث لا يكاد يسبق الى الذهن كيفية انتاجه او لا الثاني
هو الرابع والاول هو الثاني فالثالث والرابع يطرح قبل الورد الى الاول فالمتفطن لقياسه
من له فطرة سليمة لكونه مقابل الاول حيث لا يكاد يسبق الى الذهن كيفية انتاجه لا الثاني
هو الرابع لما بين الوجهين الاولين واعتبر القسمان الباقيان وان لم يكونا بين القياسية
من جهة الانتاج لكونهما قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياستهما قبل ان يبين

ذلك

ذلك او يكاد يتبين بيان ذلك الى الذهن من تفسير فيظهر منه لمن تيسر قياسيته عن قرب وطرف
صار لهما قبول ما العكس لا الاول طوح متصل رقا الاقترانات الحملية المعتبرة الملتفت اليها ثلثة وما
في الثالث لا يحتاج الى الكلفة على ما قيل الى اخر ... فظهر فساد ذلك لان هذه الوجوه نكات استحسانية
معقولة لا يكفي لقبولها كونها مسطورة في اكثر الضروب فما ذكره معارض بمثله فان التفطن
للقياسية انما يكون في بعض الضروب من الثاني والثالث ... في بعض ومن بعض الاذهان
دون بعض فلو كان حذف الرابع لعدم التفطن لعم الحذف غيره رحمه الله لكن لا يصح عليه حيث
هو غير ثابت اه مقصودان الفرق بين موضوع الايجاب وموضوع السلب انما هو بالاعتبار فقط
لا بالذات الحقيقة بناء على ان المعدوم المطلق لا يمكن الحكم عليه بنفي ولا اثبات والمحكوم عليه
في كل حكم ايجابيا او سلبيا لا بد له من وجود ولو في الذهن فموضوعاهما متساويان في اقتضاء اصل
الحكم بثبوتهما فيكون جميع المفهومات محققة في نفس الامر كما ظن بعضهم وفيما اقتضاه العقد
الوضع في المحصورات سالبة كانت او موجبة لثبوتها وكذا موضوعاهما متساويان في انه يجوز
الحكم عليهما عند كونهما معدومين في الخارج فالتصاحب ثابت بينهما وجودا وعدما الا ان
بينهما المغايرة واخصيته بالاعتبار يعني ان الحكم السلبي يصح على الموضوع الثابت لا من حيث
هو ثابت بل من حيث هو معدوم ولا يجوز ذلك في الحكم الايجابي وكذا الحكم الايجابي يصح على
الموضوع الغير الثابت لا من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو معدوم ولا يجوز ذلك في الحكم
الايجابي وكذا الحكم الايجابي يصح على الموضوع غير الثابت لا من حيث هو غير ثابت بل من حيث انه
موضوع ولا يعتبر ذلك في الحكم السلبي فهما فرق دقيق ثابت بينهما ان هو عند الاكثرين غير
ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الواقع دون موضوع الموجبة فيكون ذلك
اعم من هذا اعتبار اثنانية ... الامر كان نحوه فاعلم ان العموم كما وقعت الاشارة اليه على ضربين
احدهما ما يكون بحسب الافراد الجزئية نوعية كانت او شخصية كالعموم الذي يكون الحيوان اعم
من الانسان او الانسان من زيد وامثالها بحسب اكثرها وكلا ثانيهما ما يكون بحسب الاعتبارات
اللاحقة كالعموم الذي يكون الحيوان بما هو حيوان بحيث اعم من الحيوان المطلق الماخوذ
جنسا ومن الحيوان المجرد الماخوذ مادة ومن الحيوان للقيد الماخوذ نوعا فان الحيوان الاول
بالنسبة الى الثاني اعتبارية محضة وكذا بالنسبة الحصة الثالث والرابع وكذا كل مفهوم
يحمل على نفسه حملا شايعا كالموجود المطلق والممكن العام والكلي والمفهوم واشباهها او لا

من الثبوت م

فكان الحيوان بما هو حيوان اعم من الحيوان بلا شرط فلا قيد وانه بعينه فرد هذا المفهوم الملحوظ
بهذا الاعتبار فيكون فردا لنفسه فكما كل شيء من مفهومات الصادقة على انفسها بالحمل المتعارف
فكذلك موضوع القضية اعم من نفسه في الحكم السلبي على ما عتبر بالاعتبار واخص منه كذلك
في الحكم الايجابي فان قلت مقتضى ان يرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة في جانب الخاص
وسالبة جزئية دائمة في جانب العام فلا يلزم من ذلك صدق قولنا كلما يصلح موضوعا للموجبة يصلح
موضوعا للسالبة دائما وبعض الصالح موضوعا للسالبة لا يكون صالحا لموضوع الموجبة قلنا نعم
ولكن بحسب الاعتبار فيما كانت الاعمية بحسب الاعتبار وبحسب التحقيق فيما كانت الاعمية بحسب
يجاب بعدم التسليم فان المتنفس بالفعل اعم من الانسان مع انه لا يصدق كل انسان متنفس
بالفعل دائما بل المرجع الى موجبتين متصادقتين لا موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية
دائمة كقولنا كل انسان متنفس بالفعل وبعض المتنفس بالفعل ليس انسانا دائما اخيرهما
كقولك كل قمر منخسف بالضرورة وقتا ما لا دائما وبعض المنخسف ليس قمرا بالضرورة الذاتية لا
دائما على انه صدق الكلية من جانب الخاص غير لازم الا في المحصورات دون الطبيعيات والشخصيات
الا ترى ان الحيوان اخص من الجنس والانسان من النوع فلا يصدق كل حيوان جنس ولا كل انسان
نوع وان زيدا اخص من الانسان مع انه ليس يصدق كلية موضوعها الشخص بل ان اجري على الطبيعية و
الشخصية حكم الكلية فكان يجري ما نحن بصدده في موضوع السالبة ببعض الاعتبارات غير
الموجبة كالحيوان بما هو حيوان ببعض الاعتبارات ليس حيوانا بلا شرط لتحقق العموم
الاعتباري بينهما رحمه الله لكن القواعد لما نقل عن هذه الحيثية اه قد اشرنا فيما قبل
الى ان السالبة البسيطة لموجبة المعدولة متساويان في اقتضاء الموضوع من بعض الجهات اعني
[illegible] من هذه الجهة المذكورة جعله من جملة جهات اقتضائها عنونها يكون القضية محصورة
لان سالبتها كموجبتها مشتملة على عقد وضع يقتضي وجود الموضوع وقول الشيخ ولكن هذا الفرق
انما يكون في الشخصيات معناه انه لو قطع النظر عن الوجوه التي اشترك القضايا كلها في
الاستدعاء لوجود الموضوع موجبة كانت او سالبة واريد اثبات الفرق بين ايجاب قضية وسلبها
في استدعاء الموضوع لا يتحقق ذلك الفرق الا في الشخصيات والطبيعيات دون المحصورات
لاشتمال موجبتها على عقد واشتمال سالبتها على عقد واحد فالسالبة المحصورة كالموجبة في اقتضاء
الموضوع من جهة عقد الوضع فيه تامل كما ستعلم [illegible] ذلك بان يكون الموصوف بالانسان

متحقق

متحققة اه اقول اشتمال المحصورات على عقد الوضع لا يقتضي ان يكون افراد الموضوع عنوانا
بعد الحكم بالمحمول ايجابا بسببه فهذا الايجاب يكون لتلك الافراد وجود متحقق بهذا
معنى كل ج ب انه كلما لو وجد كان ج فهو ب بالفعل وعقد الوضع الحقيقية قضية فان حملته
توصيفات الموضوع بوصف العنواني وحمل وصف الموضوع على ذاته ليس بقضية متعارفة
معادها وجود المحمول للموضوع بل فيه حمل ذاتي اولي وحيثية تسمية الشيء بالشيء او التعبير عن
مفهوم بمفهوم اخر او كلام في انه لو امكن في المحصورة ذكر افراد الموضوع مفصلا بدل ذكر عنوانها
بدلا لكان المفاد في القولين واحدا وهو شمول الحكم بالمحمول عليها فانه اذا قلت زيد وعمرو
وفلان وفلان لا يستدعي بحسب ذلك القول وجودهم فكذا اذا قلت كل انسان لا يستدعي
وجودهم فهذا القول وجود الافراد في الحقيقة لعقد الوضع لا يصح ان يحصل تركيبا حمليا كان
كيف وعلى منع الحكم في شيء من اطراف القضية ما دامت اطرافها بل انما يتعلق الحكم بالنسبة التي
بين الحاشيتين فقط لكن لما كان المحكوم عليه في المحصورة هو الطبيعة من حيث ينطبق على
الافراد بالاتحاد بالامكان او بالفعل والوصف العنواني غير ملحوظ على انه يحمل على ما هو الموضوع
بل على ان الموضوع معبر فكان يستدعي الحال من حيث انه في تركيبه بالتقييدي اثباته المتركب
جزئي بمجرد ذلك لا يستدعي وجود الموضوع كذلك قولنا كل شريك الباري ممتنع وكل اجتماع النقيضين
محال فلو استدعى عقد الوضع ثبوت الموضوع لم يصح الحكم على افرادها الباطل الذات لا حقيقة لها اصلا لا في
الذهن ولا في العين فلم يصدق مثل هذه القضايا اصلا هف والقول بانها سوالب بحسب المعنى
كما اشار اليه الشيخ العلامة فيما تقدم وغيره ليس بشيء كما لا يخفى عند المراجعة الى الوجدان بل الحق
ان الحكم في الحملية ان كان على البتة يسمى حملية بتية استدعى ايجابها وجود الموضوع واما اذا
كان الحكم بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ما يسمى حملية غير بتية
فلم يستدع ذلك وجود الموضوع اصلا وهي متصادقة للشرطية الاتصالية واحضر(?) اليها
كما ذهب اليه قوم والا فكما اذا قد حكم فيها بالاتحاد بالفعل على الماخوذ بتقدير ما ثبت
اقول على سبيل التعليق المتم لفرض الموضوع في نفسه حيث لم يكن طبيعة متقررة اصلا وبين [illegible]
فرقا ان تطبيق شيء منها لا يجب وجود الموضوع من جهة العنوان اصلا واما من جهة المحمول
الايجابي في احدهما وجود الموضوع بالفعل على البتة في الاخر وجود على التقدير وبهذا يندفع
الشبهة المشهورة الواردة في الحمل الايجابي على عنوانات الممتنعات كقولنا الخلا مستحيل

على انا لا نم ان كلما تركيب حمل ايجابي
يستدعيه ثبوت الموضوع بل ما كان الحمل
فيه من قبيل الحمل الشايع لا من قبيل الحمل
العنواني الا من لوليه وانه هو قولنا شريك
الباري ممتنع واجتماع النقيضين
محال لا يستدعي وجود الموضوع
صح

على سبيل التقييد والتوقيت حتى
يكون لو فرض موضوع [illegible]
في ضمن فرد نفسه ثم خصص الحكم
عليه بتقييد او توقيت فكان المحكوم
عليه هو حصة الطبيعة المقيدة
او الموقتة فان ذلك شان
الحمليات البتية بل انما ذلك على
سبيل صح

واجتماع النقيضين ممتنع والمعدوم المطلق شيء في المعدوم مطلقا كان للعقل ان يتصور جميع المفهومات
حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن واللامفهوم وكافة الممتنعات
كقولنا الخلا مستحيل واجتماع النقيضين ممتنع والمعدوم المطلق شيء من المعدوم مطلقا فان للعقل
ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدمه ويحكم عليها باحكام ثبوتية وذلك لا يستدعي وجودها
اصلا كما اشرنا اليه سابقا اذ هذه التصورات ليست حقايق لتلك التصورات فاذا تصورنا مفهوم
الممتنع مثلا فليس ان يكون ما نتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كان كل ما يرتسم في ذهن او يتمثل
في وهم فهو مما يحمل عليه انه ممكن بحمل الممكنات نعم يحمل عليه بالحمل الاولي فقط انه ذلك العنوان مفهوم
العدم المطلق يحمل عليه العدم المطلق بالحمل الاولي ولا يحمل عليه ذلك بالحمل الشايع بل هو من
افراد الموجود المطلق وكما اشرنا اليه سابقا الى ان واقعا حينئذ وساير مفهومات الممتنعات واذ
الحكم عليها العقل عنوانا حكم عليها باحكام فلا يستدعي ذلك وجود نعوت هي عنوانات
لها لا في العقل ولا في العين وانما للعقل ان يقيد بتعمله على الفرض التحقيقي ان يجعل مفهومات
المفهومات عنوانا للطبيعة الباطلة الذات بحيث يخبر عن صحيح الوجود مجهوله ما في التصور ليتمثل هذا
المفهوم متقيدا انه لمهية باطلة على الاطلاق يصح الحكم عليه بالامتناع او بعدم الاخبار عنه
ام ما يجري مجراه على سبيل ايجاب عقلي غير بتي ماصل تقديره بحكم عليه ومحمله من حيث كونه
مفهوما ما متمثلا وحضوريا لكونه حكما بالامتناع او بالعدم او بنظايرهما فباعتبار انطباقه على
امر باطل فقد وانه بحذائه ومن هذا القبيل اذا قلنا الواجب تشخصه عين ذاته كان الحكم فيه على
مفهوم الواجب لانه المتمثل في العقل لا غير لكن عينية التشخص غير متوجهة اليه بل الى ما يقوم البرهان
على انه بازائه من الذات القيومية المقدسة عن ان يتصور في عقل او يتمثل في عقل وغيره ... وجه
اخر وهو ان مفهوم المعدوم المطلق مثلا لما كان يعتبر فيه بحسب مفهومه انسلاب جميع انحاء
الوجود عنه فهو غير متصف بشيء من الوجود اشيء هذا الاعتبار فهو مناط امتناع الحكم
عليه مطلقا وحيث ان هذا الاعتبار هو بعينه نحو من انحاء وجود هذا المفهوم فكان هو موجودا
بالوجود فبهذا الاعتبار يجب بهذا الاعتبار فذلك مناط صحة الحكم عليه بسلب الحكم او
بايجاب فلك السلب فانه من حيثيتان تقييديتان بحسبهما صح الحكم وسلبها وكذلك
القياس في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه فان اعتبار كونه مجهولا مطلقا يجب المفهوم تباين
عن الاخبار عنه الخ واعتبار كونه معلوما بنحو كونه مجهولا مطلقا يصح الاخبار عنه بعدم الاخبار

هي
وانه فلك اشار افضل المتاخرين في نقد المحصل بقوله يرفع البحث الشامل الخارجي والذ
يتصور دما ليس ثابت ولا متصور اصلا لا يصح الحكم عليه من حيث هو لان المتصور ولا يصح من
حيث هو ليس بثابت فلا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع ان يكون شيء فيما
شيء وشيء اخر باعتبار مثلا انا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه فاللاموجود
في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود ومن حيث انه مفهوم
قسم من الثابت في الذهن   رحمه الله شرط الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى له
لقايل ان يقول صرح الشيخ الرئيس في الاشارات بان شرطه ان يكون صغراه موجبة او في حكمها
بان كانت ممكنة او كانت وجودية يصدق ايجابا كما يصدق سلبا فيدخل اصغره في اوسطه فان
السالبة الممكنة والسالبة الوجودية كل منهما ينتجان في صغرى الشكل الاول اما السالبة
الممكنة فلانها يلزمها موجبتها وموجبتها منتجة فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم
فمتى صدق السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى ومتى صدقت هذه مع
الكبرى صدقت النتيجة فمتى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المطلوب
النتيجي يكون موجبة وكذلك في السالبة الوجودية اللادائمة فان لها لازما هي الموجبة اللادائمة
والموجبة اللاضرورية فهي منتجة بالوجهين معا فهذه السوالب منتجة بقوة ملازمة الموجبات اللازمة
لها فان قلت قول الشيخ الرئيس حتى يدخل الاصغر داخلا في الاوسط وليس كذلك لان الحكم
في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط بالامكان فجاز ان لا يخرج
الى الفعل اصلا قلنا المراد بالامكان الذي يكون في مثل قولنا الانسان ليس بكاتب
الذي يكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل لا الامكان بمعنى الاحتمال العقلي فيتحقق
الانطباق وانما اشار المحقق الطوسي في شرحه ينبغي ان يحمل الامكان في قول الشيخ على ما
يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي
دخول الاصغر في الاوسط بالفعل ثم في هذا المقام بحث وهو ان مثل هذا القياس الذي
يكون صغراه سالبة ممكنة او سالبة وجودية لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد
في حد القياس عند جمهور ان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس انه لا يكون
بواسطة اصلا الا خرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة كما
انه هو ما يغاير حد القياس والموجبة في القضية المركبة ليست مغايرة لسالبتها

الاوسط دال على ان الصغرى ان كانت ممكنة يكون الاصغر صح

ففي امثال هذه القضايا ارتباط المحمول بالموضوع حاصل في نفس الامر وهو لا مساواة الطرفين بحسب
الامكان كما في الممكنة العامة او بحسب الوجود كما في الوجودية اللادائمة والفرق بين موجبتها وسالبتها
لا يكون الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب والايجاب اللفظيين بل النسبة المركبة من جهة الايجاب
المشتمل عليه فانتاج مثل هذه الشرائط في الصغرى ليس لاستلزام ايجابها سلبها بل لاشتمالها بالفعل
بحسب المعنى على الايجاب المعنوي فيكون القياس المشتمل عليها منتجا بالفعل   قال العلامة ولولاه لم
يندرج الاصغر في موضوع الكبرى اه اعلم ان الشرط الاول يفيد حصول الاصغر في الاوسط الذي
به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر لدخوله فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع
على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان الاكبر على الانسان
الاوسط يتعدى الى الفرس الاصغر ولا يتعدى الى الحجر الاصغر وهما خارجان عنه فانا اذا قلنا
لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان حيوان فالحق كل فرس حيوان واذا قلنا لا شيء من الحجر بانسان
وكل انسان حيوان فالحق لا شيء من الحجر بحيوان والشرط الثاني يفيد تعدية الحكم الواقع على الاكبر
الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الواقع عليه الحكم من الاوسط
هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان الاكبر على بعض الحيوان الاوسط
يقع على الناطق الاصغر ولا يقع على الناهق الاصغر وهما داخلان فيه فانا اذا قلنا كل ناطق حيوان
وبعض الحيوان انسان فالحق كل ناطق انسان واذا قلنا كل ناهق حيوان وبعض الحيوان انسان
فالحق لا شيء من الناهق بانسان وقد علم بما سبق ان حكم النتيجة في الكم والكيف والجهة حكم الكبرى
بعينه بشرط ان يكون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم
عليه حكما على الاصغر اي حكم كان   قال العلامة وضروبه المنتجة اربعة لما كانت المحصورات
الاربع ممكنة الوقوع في كل واحدة من المقدمتين فالاقترانات الممكنة في كل شكل ستة عشر والشرطان
المذكوران يوجبان حذف اثني عشر منها وابقاء اربع قرائن من الستة عشر فان ايجاب الصغرى اما
كلي واما جزئي وكلية الكبرى اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في الاثنين اربعة فانت القرائن
القياسية العشرة الباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما لكنك قد علمت ان ما [illegible] الصغرى
السالبة ايجابية يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثماني وجميع هذه القرائن الثماني
منتجة في هذا الشكل بينة الانتاج ونتائجها على اي تقدير يكون المحصورات الاربع واما على مذهب
المتقدمين فينحصر ضروبها في واحد هي الموجبتان الكليتان [illegible] الباقيات وينتجها [illegible]

وهي الموجبة الكلية الضرورية المباينة   بين امرين فكيف يحمل عليها اسم سواء اريد من الاسم مجرد
الاسم او مفهوم العنوان فان الحمل في الاول غير متصور وفي الثاني ايضا غير متصور [illegible]
القضية المتنافية في العلوم ما يكون الحمل فيها على سبيل الشيوع الذي مفاده الاتحاد في الوجود كما
مر مرارا وكذا الكلام فيما ذكره الشارح سابقا فليتدبر كل من التفسيرين غير خاف على الفطن المتدرب
في الفن   قال العلامة الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه اه يحصل هذا القياس بحمل حد
واحد على شيئين متغايرين ليحمل احدهما على الاخر ويشترط للانتاج بحسب كيفية المقدمتين و
كيفيتهما اما ان اختلافهما في الكيف لانهما لو اتفقا فيه فهما اما موجبتان او سالبتان وايا ما كان
يلزم الاختلاف الموجب للعقم اما اذا كانتا موجبتين فلجواز اشتراك المختلفات والمتفقات
في الايجاب كقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان او كل ناطق حيوان في الاول السالب في
الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فلجواز اشتراك المختلفات والمتفقات في السلب
كقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر او لا شيء من الناطق بحجر والحق في الاول
السلب وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما وهو المعنى بالانتاج استلزام الشكل الاول
وثانيهما كلية الكبرى بالبيان الذي ذكره الشارح والضروب المنتجة باعتبار الشرطين اثنا عشر اما طرح
الحذف فلان الشرط الاول اسقط ثمانية الموجبات مع الموجبات والسالبتان مع السالبتين والثاني اسقط
البقية احدى الكبريات موجبة جزئية مع الموجبتين واما طريق التحصيل فلان الكبرى الكلية
اما موجبة او سالبة والصغرى المخالفة لها اما كلية او جزئية [illegible] الانتاج بحسب الجهة [illegible]
يكونا مطلقتين بالاطلاق العام ولا ممكنتين ولا من خلطهما فان المختلفين في الكيف
المختلطين منها قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات فلا يلزم اختلافهما بالتباين بين
الطرفين والتباين انما يتحقق بسلب المحمول احدهما على الاخر فقد يوجد شيء يحمل عليه او يسلب
بالايجاب المطلق وقد يتغير الامر ان للشيئين المساويين احدهما عن الاخر فلا يوجب فلان ان
يكون احدهما محمولا على الاخر ولا مسلوبا عنه فلا يلزم سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة   قال
العلامة وبيان هذه الضروب بالخلف اه قد نقل الشيخ الرئيس عن قوم انهم قالوا لا حاجة في
انتاج ضروب هذا الشكل الى ما ذكروه من البيانات لان الاوسط لما ثبت لاحد الطرفين وسلب
عن الطرف الاخر يلزم المباينة بين الطرفين فانه اذا كان مباينا لاحدهما ينتج لم يكن ينتج
[illegible] هذا القول لانه وجوه حجة على الانتاج لم يكن زائدا على نفس الدعوى

والمحمول صح

مع السالبتين والسالبة
الجزئية صح

وبسلب السلب المطلق صح

بل مع اعانة الدعوى بعبارة اخرى لان معنى المتباينين ما سلب احدهما عن الاخرى ولحد وانت جعلوه
بينا بنفسه لم يفرقوا بين البين بنفسه والقريب من البين فان البين بنفسه ما لا يحتاج الى فكر وهنا يحتاج
لان الذهن عند الانتاج يلتفت ضرورة الى ان يقول نج لما كان مباينا ب كان ا لق لا يوصف بكم لم
يكن ا فقد رده الى البين لا انه حكم على ان ب سلب ا انه هو عكس الكبرى فحكم بثبوت الباء على ج نعم يلحق
الشكل الاول لكن لما انتقل الى البين بعكس لطيف غير جلية اعتقدوا انه بين بنفسه ومنهم من استعمل
هذا البيان في سائر الاشكال على انه برهان لمي فنقول هيهنا مثلا الاوسط لما ثبت للاصغر وسلب
عن الاكبر ادى العكس لحصول الضرورة المباينة الذاتية بين الاصغر والاكبر وهذا هو الشكل الثاني وهكذا
في كل شكل ولا يخفى فساده واعلم ان حاصل هذا الشكل راجع الى الاستدلال بتنافي اللوازم على
تنافي الملزومات فنقول ان ثبوت من لوازم احد الطرفين ثبوت الوسط له ومن لوازم الاخر سلبه
وهما متنافيان فيتنافى الملزومات فلا يحتاج الى هذه التكلفات المذكورة وهل مقصود الشيخ
القائلين بها نقلا عنهم الرئيس هو هذا المعنى وكذا مقصود القائل من العقلا للثاني الا ان هذا الشكل
او غيره بين الانتاج ثم ما ذكروه انما يتم لو كانت المقدمتان ضروريتين كما هو مذهب الشيخ فتمس
الحاجة الى تلك البيانات في غيرهما قال العلامة لان كل مفهوم كلي فيتصور ثبوته وسلبه على كل منهما اه فيه منع والسند ما مر تحقيقه فان شريك الباري محال لعدمه ولا شيء مما لا متوهم منظور فيها ليس له ما حيثيات يحكم عليهما الا في الذهن ولا في العين والاولى التمسك في الجواب بما ذكرنا ثانيا قال العلامة ولما كان الشكل الثالث اه حاصل هذا الشكل وضع موضوع واحد
لامرين متغايرين ليوضع احدهما للآخر والشرط في كونه قياسا منتجا امران احدهما ان يكون
الصغرى موجبة او ما في حكمها كما سبق في الشكل الاول والثاني ان يكون احدهما مقدمة كلية اما
لو عدم الشرط الاول فلان الاصغر اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا
يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط لعله لاقيه كالحيوان او مباينه كالناطق كقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق وكذلك الملزوم كالحيوان تارة وما هو اخرى
كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان بصهال او بحجر والحاصل في الاول
الايجاب وفي الاخرين السلب والاختلاف يوجب العقم واما لو عدم الشرط الثاني فلان يحتمل
تعدد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فلو كانت جزئيتين جاز ان يختلف
المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين فلم يكن المحكوم عليه بالاصغر نفس المحكوم عليه بالاكبر

لعدم

لعدم تجمع بينهما وجاز ان لا يختلف فالاختلاف في النتيجة منكشف عن عقمه كما نقول اذا كانت
الكبرى موجبة بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس والحق في الاول الايجاب وفي
الثاني السلب ونقول اذا كانت سالبة بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بناطق او ليس
بفرس والحق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب والقرائن المحتملة بعد هذين الشرطين لا يكون
الا ستا من الستة عشر لان اولهما اسقط ثمانية منها والثاني منهما اسقط قرينتين من التحصيل
الصغرى الموجبة الكلية تقترن لكل من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين
منها فالجميع ستة قال العلامة هذا الشكل لا ينتج الا جزئية اه وذلك لان الاصغر المحمول
على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون حمل ذات الاكبر كالناطق
ولا سلبا ينه كالفرس الا البعض الذي كان ملاقيا منه للاوسط فاذا قلت كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا بل لزم ان يكون بعضه ناطقا بان نعكس
الصغرى وذلك لان قياسات هذا الشكل ليست كاملة فيحتاج الى تكميل وذلك بعكس الصغرى
اذا كانت موجبة كبراها كلية حتى يصير ح بالارتداد الى الشكل كاملا بينا لان هذا الشكل لا
يخالف الاول الا بوضع الحد في الصغرى كما ان الثاني لم يخالفه الا بوضع الحد في الصغرى
كما ان الثالث لم يخالفه الا بوضع الحد في الصغرى كما ان الثاني في الكبرى فكلما كانت الكبرى
كلية فيه وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينعكس
عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل يجب ان يعكس الكبرى
ويحصل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا ينتج بعض ج ا لان
الكبرى ينعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض
ا ج ويعكس الى بعض ج ا وهذا الطريق اي طريق العكس جار في خمسة ضروب من الستة المذكورة
وقد بقي ضرب واحد لا يتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس
اصلا وصغراها تنعكس جزئية فلا ينتظم منها قياس بل انما يتبين بطريق الافتراض او بطريق الخلف
والخلف جار في الجميع كما ان ذلك الشيخ اليها مار عابر الجهة في هذا الشكل فقد اشار الشيخ
الى تبيين بقوله ان العبرة في الجهة المحفوظة وهي التي يتبين في الشكل الاول فيها على قياس
ما اوردناها انما هي الكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه فذلك ظ واما فيما تبين بعكس الكبرى
فتبيين ذلك بالافتراض بان يفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول

كل ذ ب وكل ب ج وكلاً ح دي ترن اليه فكلا ذ فينتج فبعض ج ا ما الجهة ما يجب جهة قولنا كلا ذ ا
الذي يوجبه بعض ب ا انتهى ما الكلام في شرايط انتاج الاشكال بحسب جهات المقدمات وبيان
جهة النتيجة في المختلطات طويل خارج عن طور حكمة الاشراق قد سيره الشيخ المعدن فما من سرح
ولهذا اهملها الشيخ وطوى الكلام عنها ايضا   يعني الغرض منهنا قاعدة عرض الشيخ فهذا القا
بيان حقيقة انتاج الشكل الثاني على طريقة الاشراقيين وعلم انه كان الشكل الاول قرائنه
منحصرة عندهم في ضرب واحد يتولف من موجبتين كليتين كذلك هذا الشكل منحصر عندهم في ضرب
واحد فقوله اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع اشارة الى حقيقة الشكل الثاني
وهو ان يكون الاصغر موضوع احدى المقدمتين والاكبر موضوع الاخرى فقوله ويستحيل ايضا
حمل احديهما على الاخرى اشارة الى الحد الاوسط فيه احديهما ثابتا لموضوع ما في الاخرى
مسلوبا عنها بالامتناع او سلبه ثابتا له بالضرورة على اختلاف الطرفين حتى يكون القضيتان
متخالفتين في الكيف او في حكم المتخالفتين مثاله كل ا ب وكل ج لس ب وكلا ي من ج ب بالضرورة
ينتج فكل اكليس ج او لا شيء من ا ج بالضرورة فقوله فيعلم يقينا انه لو كان ا ج استلزم الى كون
النتيجة سالبة كلية ضرورية او ما في حكمها في صورة قياس استثنائي مقدمها حملية موجبة يمكنه
وتاليها سالبة ضرورية ينتج باستثناء نقيض التالي نقيض المقدم من حملية سالبة ضرورية وما في
حكمها وهو قوله فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالاخرى او امكن قولنا بعض ج ا لما استحال المجاز
قولنا بعض ج ب فالتالي باطل لما نفصله قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة فكذا المقدم وبحصوص
ا ج بالامكان فيكون نقيضه حقا وهو لا شيء من ا ج او كل اكليس ج بالضرورة وهي المطلوب فانا
قال وانتيجته ضرورية بتانة لانه بيان فيها امتناع ثبوت المحمول للموضوع بضرورة ثبوت سلبه
للموضوع هذا اذا كانت الجهة في المقدمتين ضرورية البتة ولما اذا لم يكن كذلك فقد صحح الشيخ
باستعمال القانون الاشراقي في المقدمتين وهو جعل الجهات السلوب اجزاء للمحمول فيهما
لتبقيا موجبة ضرورية بتانة بشرط ان يكون الجهة المجعولة جزءا في محمول احديهما غير الجهة المجعولة
جزءا في محمول الاخرى عند ما كانتا موجبتين محصلتين كقولك كل انسان بالضرورة ممكن
الكتابة وفيه كان من شرايط هذا الشكل في هذه الطريقة اختلاف المقدمتين اما في الكيف
بالحد الوجهين ايجابان يكون احديهما موجبة محصلة والاخرى سالبة بسيطة او يكونان موجبتين
لكن يكون محمول احديهما فقط مشتملا على سلب واما في الجهة بان يكون الجهة جزءا لجزء المحمول لاحديهما

وكل ج ب بالضرورة ممتنع ا ج

يعني

فيما الجهة المجعولة جزء محمول الاخرى فقوله وج لا يشترط اتحادها المحمول اه معناه انه قد ظهر مما ذكر
ان الحد الاوسط لا يجب تكرره بتمامه في هذا الشكل لكون السلب جزءا في احد المحمولين دون
الاخر او يكون الوجوب او الامكان او الامتناع جزءا في احدهما وغيره في الاخر بل يكفي في الانتاج
اشتراك الوسطين في جزء واحد هو غير الجهة والسلب المجعول جزء المحمول   من سره يجوز تغاير
الجهتين وخرج عن السياق الاول اه غرضه ان غاية الجهة بين القضيتين في هذا الشكل
يغني عن الاختلاف في الكيفية فيهما فاقام حجة عليه من الشكل الاول ويحتمل ايضا انه لما تبين
اثبات كون السياق الثاني قياسا منتجا بطريق القياس الشرطي الاستثنائي اراد ان يخرج
ذلك بتخريج القياس الاقتراني الحملي من الشكل الاول لانه اوفق للطبع ولانه المذكور بيانه
من قبل بعد الاستثنائي والاول اوفق فانه يخرج هذا السياق بتخريج القياس الاستثنائي
ولو كان المقصود ذلك لزم التكرار   من سره والشرطيات ايضا قد يؤلف منها اقيسة اقترانية
كما ان الاحكام الحملية تنقسم الى نظريات يحتاج الى الحجة كذلك الشرطيات قد يكون نظرية كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون نظرية كقولنا متى وجدت الحركة استتبعه
وجود الجهات فمست الحاجة الى معرفة الاقيسة الاقترانية وينعقد فيها الاشكال الاربع
لان الاوسط ان كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان بالعكس
فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث   من سره والشرايط
والعدد فيها لما كما سبق اي وللها ايضا شرايط في الانتاج كشرايط الحمليات فيشترط في الاول
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى الى غير ذلك
وعدد ضروبها كالحمليات الاربع الى غير ذلك الاخيرة فانها غير ثابتة ههنا وكذلك جهة النتيجة
من اللزوم والاتفاق التي هما بازاء الضرورة والامكان فان كانت المقدمتان لزوميتين
كانت النتيجة لزومية وان لم يكن كانت اتفاقية وضروب الشكل الاول بينة بذاتها وضروب
الاشكال الاخرى يتبين كما في الحمليات بالعكس او التبديل او الخلف وبعضهم نازع في قياسية
الاتفاقيتين بانه اذا تركب القياس من الاتفاقيتين فليس يفيدهما لا يفيد شيئا لانه يكون
قياسا لانه قول يستلزم قولا اخر كما سبق من تعريفه ايضا اجزاء الاتفاقيات لا امتياز بينها
فلا يتميز الاشكال فيها بعضها عن بعض فلم ينعقد الاشكال فيها ايضا بعض الافاضل بان القياس
من الاتفاقيتين يوصل الى مجهول تصديقي والمعتبر في القياس بحسب الغاية هو الايصال

الشرطية م

المذكور هناك ان الاستلزام للنتيجة في هذا القياس متحقق يجب التصويت وان لم يتحقق يجب
المنافاة واستلزام قولنا لا اخر لا يا في اتفاقيتها كما ان ضرورة استلزامه بقولنا اخر لم يكن شيئا
لان يكون القول اللازم غير صادق بل نقيضه ممكنة كما مر في الثاني بانا نكتفي في انتقال
الاشكال بالامتياز اذ صدق واما القياس المختلط من اللزومية والاتفاقية فتفصيل يطلب
من المطولات الثالثة قد شك على هذا الاقتران اه فنقول الشيخ الرئيس ذكر شكا
شكا اخر على الشكل الاول من لزوميتين وهو انه يصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان
عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع ان النتيجة وهو قولنا كلما كان الاثنان فردا كان
زوجا كاذبة والعلامة في حل هذا الشك ان احدهما من جهة الصغرى والاخر من جهة
الكبرى فالسلوك الاشكالات بل كفيا لشك من ان الصغرى كاذبة يجب الامر نفسه على
مقتضى القاعدة السابقة في الشرطيات واما بحيث اللازم في صدق النتيجة فان من يبين ان
الاثنين فرد فلا بد من ان يلزم انه زوج ايضا والمسلك الثاني ما ذكره غيره وان الكبرى
ان اخذت اتفاقية فالقياس غير منتج لان شرط كونه منتجا للايجاب ان يكون الاوسط
مقدما في اللزومية دون الاتفاقية وان اخذت لزومية فهي ممنوعة الصدق لانما يصدق
لو لزم زوجية الاثنين للعددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع
الممكنة الاجتماع مع العددية كونه فردا والزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع وضعف شارح
المطالع هذا الجواب بوجهين احدهما قوله لانا نختار ان الكبرى لزومية فانه كلما كان الاثنان
عددا كان موجودا في تمييز صورة ان عددية الاثنين يتوقف على وجوده وكلما كان الاثنان
موجودا كان زوجا لزوميا ايضا لان تحقق الاثنينية يقتضي الزوجية فلو انتج اللزوميتان
انتج القياس تلك الكبرى لزومية ايضا والثاني قوله ما يقال المقدم ليس هو العددية مطلقا بل عددية
الاثنين والزوجية ليس مما امكن اجتماعه مع عددية الاثنين لانه مناف للاثنين فرد وحتى
لا نسلم العددية الى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزوميته اقول في كل من الوجهين
اما الاول فلان كون هذه الكبرى لزومية بطريق ما ذكره في بيانه ممنوع اما اللزومية فما هي
ذات مقدمها بما هي هي نافيها ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية وليس علة للخاص
نفس العام فلا مقتضية للزوجية فالعلاقة بين عددية الاثنين وزوجيته اتفاقية نعم تقدم
يقتضي العددية دون العكس كما ان الاثنينية يقتضي كلا من العددية والزوجية لا يقتضي

شيئا منهما الاثنينية ولعل ما ذكره في بيانه من قوله كلما كان الاثنان عددا كان موجودا فهو
على الوجه الكلي بل التحقيق انه كلما كان الاثنان عددا يجب الاوضاع الممكنة لو وقع في الخارج
فهو موجود لا مطلقا الا ان كون المفروض من الطيور كالعنقاء جوهرا لا يوجب وجوده في
الخارج وكذا كون جبل من الياقوت او بحر من الزيبق جوهرا لا يستلزم كونه موجودا في الخارج
والامر علم كون شيء جوهرا اعلم كونه من الموجودات وليس كذلك وكذا غير الجوهر من الذاتيات
فليس يلزم من تجويز كون كل اثنين عددا كون كل اثنين موجودا في الخارج وكذا قوله المقدم ليس هو
العددية مطلقا اه لا يوجب ما ادعاه فان العددية التي وضعت في الكبرى مقدما كانت هي بعينها التي
جعلت في الصغرى تاليا يجوز ان يكون زوجا سواء كانت للاثنين او لغيره فان كون الاثنين عددا
على جميع التقادير التي منها كونه فردا ليس بمحال ولم يكن العددية التي في الكبرى مقدما هي التي في
الصغرى تاليا لم يتكرر الاوسط فلم يتعدى الحكم بالزوجية عليها الى الاثنين الذي هو الاصغر ثم ذكر
هذا الفاضل بحثا اخر ههنا على انتاج اللزوميتين وهو انه ان حاز المنافاة بين طرفي
الملازمة منع انتاج اللزوميتين ظ لان الحكم في الكبرى بلزوم الاكبر للاوسط على الاوضاع
الممكنة الاجتماع معه والاصغر لما جاز ان يكون منافيا للاوسط لم يندرج تحت الاوسط
فلم ينتج لعدم الاندراج وان لم يجز المنافاة فنفي الانتاج نظر لانا اذا اعتبرنا في الكلية لزوم
التالي للمقدم على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه والاصغر لما جاز ان يكون منافيا للاوسط
لم يندرج تحت الاوسط فلم ينتج لعدم الاندراج وان لم يجز المنافاة فلا ينتج اما ان يعتبر لزوم
لكل وضع منها او لا يعتبر فان لم يعتبر لم ينتج الشكل الاول اصلا فضلا عن غيره لان المعلوم في
الكبرى تقدم الاكبر للاوسط على جميع الاوضاع لكن الاصغر من اوضاع الاوسط فجاز ان لا
الاكبر وان اعتبر لزوم التالي لسائر الاوضاع فنقول الموجبة الكلية يتوقف على اعتبار لزوم
غير متناهية لاوضاع غير معدودة فانه متعسر او ممتنع فالحكم باثباتها مع لزوم التالي بالقياس
الى كل من الاوضاع ان كان جزئيا عاد الاشكال على الانتاج اذ غايته ما فيه لزوم الاكبر
جزئيا وان كان كليا عاد الكلام فيه فيتوقف على اعتبار لزوم كلي على اعتبار لزومات كلية
غير متناهية وانه مح اقول في الجواب انا نختار من التقسيم الاول الثاني منه ونختار من تقسيم
الثاني شقا اخر وهو لزوم التالي لطبيعة المقدم من حيث هي تلك الطبيعة بانها تقتضيه
طبيعة المقدم اقتضت لزوم التالي بذاتها من غير مدخلية لخصوصية شيء من الاوضاع فيقتضيهما

اياه بل بسائر الاوضاع يصح لان يكون بعض افرادها لا اقتضائها اياه لا بوجود او علة للاقتضاء وتحقق الجزئية
الكلية الفرضية على ما صورناه لا يستدعي اعتبار الخصوصيات غير معلومة لاوضاع غير معدودة
الا على سبيل الاجمال وكذلك الحال في كل حكم كلي ضروري سواء كان حمليا او شرطيا لزوميا
فكما ان قولنا كل انسان حيوان معناه ان طبيعة الانسان من حيث هي هي عين الحيوان
ومقتضية له بالاعتبار خصوصيات الاشخاص فان كون زيد حيوانا ليس من جهة انه زيد بل من
جهة انه انسان ولهذا قيل حمل العالي على السافل بواسطة حمله على المتوسط فانها حيث هذه
الطبيعة يكون حيوانا بالذات فالخصوصيات هي طرح عنه فحال لاقتضاء الانسان الحيوانية
وليس شيئا او علة لذلك اذا قلنا كلما كان شيء انسانا كان حيوانا معناه استلزام طبيعة
ثبوت الانسان لشيء بذاتها ثبوت الحيوانية له من غير مدخلية خصوصيات الاوضاع لكن كلما
وجدت في اي وضع تحققت من الاوضاع الممكنة كانت مستلزمة له فكان النظر في الضرورية
الحملية الى طبيعة الموضوع مطلقا من غير تعيين ذهني او خارجي وعنها ملاحظة الاوضاع تفصيلا
وهذا ما وعدناه سابقا من دفع بعض الاشكالات المورد هنالك في تحقيق التعبير الكلية وكذا
تلك الاشكالات المبتنية على الكلية ان كان اللازم او سلبه للمقدم لسائر الاوضاع فالمعتبر في
الجزئية ان كان اللازم او سلبه له لبعض الاوقات والاوضاع فيجاب اجتماع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية
على الكذب حيث لم يلزم التالي المقدم ولم يلزم شيئا من الاوضاع وان كان اللازم او سلبه للمقدم فقط
اجتمع السالبة الجزئية والموجبة الكلية على الكذب حيث يكون التالي لازما للمقدم فلا يلزم بعض
اوضاعه وقد عرفت بطلانه انه لا يصدق السالبة الكلية دون الموجبة الجزئية وفي
الثاني يكذب الموجبة الكلية دون السالبة الجزئية ومنها انه لو انتج اللزوميتان في الشكل الاول
لزومية لانتجا الاتفاقية جزئية في الشكل الثالث بالعكس والخلف والجواب بعد ما عرفت انه لا يلزم من
استلزام كل من الانسانية والفرسية للحيوانية بالطبيعة مع قطع النظر عن سائر الاوضاع استلزام
الانسانية للفرسية بوجه من الوجوه   ومنهم من يركب من قياسين اقتراني واستثنائي
حكى ان المعلم الاول قد عد هذا القياس في القياسات الشرطية على الاطلاق وزعم الشيخ ابو نصر
ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب بعد لم ينقل الى لغة العرب لعل ذلك ... بالمعلم
الاول ولما ان المتأخرون عن تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة في التعليم الاول
عسر عليهم فاختلفوا كل الاختلاف والذي استقر عليه راي الشيخين الرئيس وصاحب الاشراق ان

[illegible]

هذا القياس ليس قياسا بسيطا حقيقيا من الاقيسة المركبة فانه مركب من قياسين احدهما اقتراني
شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية ثم ان كما في تاليها
ويكون مقدم المتصلة هو نقيض المطلوب فرضا وتاليها ما يلزم من ذلك والحملية هي مقدمة حقة غير
متنازع فيها تناقض التالي على هيئة شكل ينتج فينتج انه متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة
الشكل المذكور وهي مناقضة لقاعدة متفق عليها واما الاستثنائي فمن المتصلة التي هي نتيجة
القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة
الشكل الذي هو نقيض المطلوب فرضا فيكون النتيجة كون المطلق حقا وقد ظهر انه يحتاج الى مقدمتين
مسلمتين احدهما ما جعل جزءا للاقتراني والثانية هي القاعدة المتفق عليها فيثبت ما لا نقيض
المطلوب من نتيجة المقدمتين وهذا مما لا شبهة فيه الا ان بعض متاخري المنطقيين لم يستقر عليه
الامكان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من
الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها والثاني ان الاقترانيات الشرطية لم تكن
مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ومنهم من جعل قياس الخلف مركبا من اقتراني
استثنائية وبين تحليله بوجهين ذكرهما الشيخ وذهب الشيخ افضل الدين المرقي القاشاني
الى ان الخلف قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلق ويحتاج في بيان تاليها
لمقدمها الى حجة مسلمة فهذا الطريق هو الذي ذكره الشيخ ثم قياس الخلف يقابل المستقيم
والفرق بينهما من وجوه احدها ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا الامر والخلف لا يتوجه
اولا الى اثبات المطلوب بل الى ابطال نقيضه لثانيها ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة للمطلوب
والخلف يشتمل على ما ينافي قول المطلوب الثالث ان المستقيم شرط فيه ان يكون مقدماته مسلمة
في نفسها او ما يجري مجرى التسليم بخلاف الخلف الرابع ان المطلوب لا يكون موضوعا في المستقيم الا
حتى يتم تأليفه ويحصل واما الخلف فان المطلوب يوضع اولا ومنه ينتقل الى ان يوضع نقيضه
الضابط السابع ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان لما ذكر الشيخ
من بيان الاحوال الصورية للقياسات شرع فيما يشبهها اولا وان يشير الى بيان احوالها المادية وهي
تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف ولما كان فيها هي البرهان لانه المفيد لما يصير الانسان عالما
حكيما وغيره ليس يفيد ذلك بل يصير الانسان خطيبا او شاعرا او جدليا او سفسطيا فنقول
القياس ان كان مفيدا لليقين وهو العلم الحقيقي الثابت ابد الدهر الذي لا يشوب

بظن او تخييل او غلط كلا يعتبر فيه قول من واحد معظم او عموم اعتراف او تسليم فليسمى البرهان وان كان
فهو الخطابة او الشعر او السفسطة او الجدل هو فحينئذ خمسة اقسام ولا اتمانان منها وهو الشعر والسفسطة
لا يفيدان علما بل ظنا الا اوهما باطلا ومابذلك في حصر القياس ان كان يفيد التخييل فهو الشعر
او يفيد التصديق فان كان ظنا فهو الخطابة وان كان جزما فاما ان يكون حقا فاما ان لم يعتبر فيه
عموم الاعتراف فهو السفسطة وان اعتبر فاما ان يكون كذلك فهو الجدل او لا يكون كذلك وهو
الشغب والسفسطة والشغب تحت المغالطة اذ المغالطة تعتبر فيها المشابهة باليقينيات في السفسطة
وبالمشهورات في الشاغبة ولم تعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات اللتين هما مبادي الخطابة
والشعر لانهما ان افادت ظنا او تخييلا فهي خطابة او شعر والا لم يكن معتدا بها فالبرهان لما
كان مفيدا لليقين وجب ان يكون مادته اليقينيات وهي القضايا الضرورية الدائمة اي الضروري
تصديقها المحصل للعقل ابتداء او كانت ضرورية او ممكنة لان الامكان للكائنات قد يكون
يقينيا فينحصر موضوع البرهان وقوم لما نظروا في التعليم الاول وجدوا ان مقدمات البرهان
ضرورية وشرائطها ضرورية فهموا من ذلك انها يجب ان يكون ضرورية مقابلة للممكنة فرد عليهم
الشيخ الرئيس في الشفا بان المراد بها انها يقينية واجب قبولها سواء كانت ضرورية او ممكنة
وكذا النتايج وفيه مواضع نظر والحق كما عليه صاحب الكتاب انه تتعلق اليقيني لا يكون الا
قضايا ضرورية فان البحث في العلوم الحقيقية لا يكون الا عن الواجبات والامكانات فيها
لا يكون جهات بل اجزاء المحمولات وجب ايضا ان يكون صورة البرهان يقينية الانتاج فلا يكون
الا قياسا لان الاستقراء والتمثيل ليسا يقيني الانتاج وفاعلم العقل الخالص لغير المشوب
بالوهم والتخييل والتقليد وغايته انتاج اليقينيات وهو نكد الى القياسات الجدلية وما يجري
مجراها في المؤلفة من المشهورات او المسلمات وكان موادها الجدل مشهورات او مسلمات
ايضا ما ينتج بحسب التسليم قياسا كان او استقراء ولما كانت غايته الا الزام
سائلا متوسطا ان كان مجيبا يحفظ رايا او وضعا جاز الاصناف
الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها فالمجيب قياسا او ما يجري
مجراه من المشهورات او ما يشبهها حقا كان او باطلا واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة
من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقا كانت
او باطلا او يشتمل الجميع في كونها مقنعة وكان موادها هي الظنيات ايضا ما ينتج

الظن

الظن قياسا كان او استقراء او تمثيلا ومنتجا كان القياس في الواقع او عقيما وغايتها الاقناع وما
القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة اي لها هيئة وتاليف
يفيدان تاثر النفس منها لما فيها من المحاكاة وغيرها سواء كانت صادقة او كاذبة والوزن
ايضا يفيدها ولهذا انما اعتبر في المحاكاة ولهذا قيل ان النظم الموزون الاسلام
والهواء في الطاقة والدعا المنظومة في الشكل واعلم ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة
حصرها كبريات كلية كل من هذا شانه يجب ان يكون محبوبا ان كان في الشعر او مكروها
مما ان كان في او مذموما ان كان في الهجويات وهكذا في كل باب لينتج ان فلانا
من شانه ان يكون محبوبا او مذموما او غير ذلك وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن
في حد الشعر ويقتصرون على التخييل واما القياسات السفسطية المغالطية فهي المؤلفة من المشبهات
بالواجبات ايضا كذلك القياسات الامتحانية والعنادية في المواد
في القياسات الصنايع التمييز الطبع لما
للمغالطة صناعة ولغير المحصلين من المنطقيين طريقان احدهما في تقسيم الصناعات الخمس
يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال ان البرهان
يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية والشعر من
الممتنعات والمغالطة يجب من الممكنات الاقلية
واما الثاني فهو ان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة
مما يساوي فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات وذكر
الشيخ الرئيس في الاشارات الاعتبار الاول لكونه اقرب الى التحصيل والقايلون به اكثر عددا الا ان
عليهم حكم على قولهما بالبطلان فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع مع
البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي خلطوا
واعلم ان منافع البرهان والسفسطة لكل واحد من اهل النظر بحسب الانفراد اما البرهان
فبالذات لانه كالاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم للاحتراز عنها وا
منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية ولهذا اقتصر صاحب الكتاب على بيان الاول
وجعله ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات
يقينيا فان قلت نحن نرى كثيرا من المتواترات ليس بيقيني بل صادقة وذلك ظاهر فالمتواتر

المتناقضة التي ذهب الى كل منها عدد غير محصور قلنا ان لغات شرطا من شروط صحة التواتر
واقامته يقينيا ومن شرائطه ان يكون المخبر عنه امرا محسوسا لا معقولا كما ذكره القوم لان اكثر الناس
يشتبه عندهم الحق بالباطل في المعقولات المحضة ومنها ان لا يكون مبدأ اذعانهم وطاعتهم امام حسن
ومعقول واحد يتبعونه برهان العلم الثاني في الجمع بين الرأيين انه ليس من الحجج اقوى ولا اقنع من شهادة
المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل
ربما يخيل اليه الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة
فمهما اجتمعت فلا حجة اقوى ولا يقين احكم ثم لا يغرنك ما تجد من كثرة على رأي مع كون اولئك
الجماعة المقلدين لرأي واحد المتبعين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد لعقل
الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد حسبما ذكرناه سيما اذا لم يتدبر بها او لم ينظر فيه بعين التفتيش
والانصاف فان حسن الظن بالشيء احد الاسباب المانعة عن التدبر فاما العقول المختلفة اذا اتفقت
بعد تامل منها وتدبر وبحث ومعاندة وتبكيت فلا شيء اصح مما اعتقدته واتفقت عليه انتهى
هذا كلامه وهو بيان ان التواتر وكثرة الشهادات في الاعتقادات العقلية انهم ثم ما يفيد
اليقين فيه تامل والحق انها انما تفيد اليقين غير خال عن الحدس كما سيصرح به المص ولهذا
الاعتبار لكل جعلها من اقسام الحدسيات   الثالث الاعلام [illegible] لحواسه هذا الوضع هنا
يقرب مما ذكره الشيخ الرئيس في اوائل النمط الرابع في الاشارات من قوله قد يغلب على اوهام الناس
ان الموجود هو المحسوس الى آخره وحاصله ان المذكور من الطبائع الكلية امر غير متغير ولا مشار
اليه باشارة حسية وبالجملة مما لا يناله الحس فيكون معقولا مجردا عن الاجسام وعوارضها
فثبت ان في الوجود مجردات عقلية وبطل قول المتكلمين المنكرين لوجودها واقول فيه نظر فان
المقصود اثبات المفارقات عن المواد في الوجود والتشخص الخارجيين وهو لم يثبت بما ذكر ثبت
بذلك البيان ان هذه المحسوسات من حيث ماهياتها الماخوذة بما هي هي لا من حيث وجوداتها
الذهنية غير مادية ولا نزاع فيه فان الذهن ان يجرد كل ماهية عن خصوصياتها وعوارضها ويحكم
عليها بالكلية ونظائرها من العوارض الذهنية والمعقولات الثانية وغاية ما يوجب
وجودها في الذهن على قاعدة الوجود الذهني [illegible] وبالجملة المطلق اثبات المفارق ذاتا ووجودا
وهو غير ثابت بهذا البيان والذي يثبت به وهو اثبات المفارق ماهية واعتبارا غير مطلوب
حتى انا لو فرضنا نفي المجردات الكلية وكون الموجود منحصرا في الاجسام وعوارضها لكان

البيان جاريا فيها فاما القول بالوجود لهذه الطبائع الجسمانية وجودا آخر مفارقا في الخارج
كما رآه افلاطن ومتابعوه فذلك حديث آخر وفيه خطب عظيم كما سيجيء انشاء الله   من شرح
المشهورات ايضا فلا يكون فطرية اشارة الى ان القضية الواحدة يصلح ان يكون مبدأ
البرهان وغيره من الصناعات باعتبارات مختلفة فالمشهورات اذا كانت فطرية فان كانت كذلك
يصير مبدأ للبرهان من حيث فطريتها وللجدل من حيث شهرتها واذا لم يكن فطرية فان كانت
كاذبة يصير مبدأ للسفسطة ايضا وان كانت مطلوبة مخيلة يصير مبدأ للخطابة او الشعر
من شرح ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق لقائل ان يقول المقسم لهذه الاقسام هي القضايا التصديقية
يعادونها الحيل بها فكيف يعد الوهميات والمخيلات من جملتها فنقول كل من الوهميات والمخيلات
من شانها ان يصدق بها فيجي مما وقع التصديق بها احيانا لا تفاق اتصالها لكن فني جملة
الاعتبار داخلة تحت المقسم ويجب حمله عند العقل الصحيح يكون مقابلا له   من شرح ثم تقرب
اصحاب الجدل لهذا النمط بطريقين اعلم ان التمثيل الذي هو احد الاقسام الثلاثة للحجة هو
ان يحاول الحكم على شيء بما يوجد في شبيهه او مثله اذ يحاول في الجملة ان يحكم على جزئي
بمثل ما حكم على جزئي آخر يوافقه في معنى جامع وهو المعروف عند المتكلمين والفقهاء الاصوليين
بالقياس لاستعمالهم التمثيل جميعا اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه مؤلفا
او متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والتأليف وما
يجري مجراه معنى جامعا والحدث حكما ولا بد في التمثيل التام في هذه الاربعة واما الفقهاء
فلا يخالفونهم الا في الاصطلاحات والاسامي فيسمون الشاهد اصلا والغائب فرعا والجامع
علة او وصفا والحكم قضية او مقتضى فاذا ارادوا تمثيل الى صورة القياس قالوا هكذا السماء
متشكل وكل متشكل محدث كالبيت فيكون الحكم من جهة الكبرى [illegible] التمثيل
ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع [illegible] ما كان الجامع فيه علة الحكم وهم يثبتون
تعليله بامارة بالطرد والعكس وهو الدوران ومعناه التلازم وجودا وعدما فهما مع
ينبغي ان يكون كل منهما علة للاخر لا يجري لاحدهما لان التلازم لو صلح ثبت في ثبوت
الحكم في الفرع تنازع وثانيها التقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم لا يكون الا بكونه شكلا
او بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه شكلا فيعلل به [illegible]
الا لا يكون الحكم معللا اولا ثانيا لحصل الاقسام وثالثا بالسبر فيلزم [illegible] الثانية [illegible]

ما يكون ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه حاصلا
دون الفرع اذ ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم ايناما وقع دون الثاني ومتى احصل الاول
بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا
وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا — ومن ثم ان الحد الاوسط قد يكون
علة لنسبة الطرفين فههنا معنيان اه القياس البرهاني على ضربين احدهما يكون الاوسط علة الحكم
الاكبر في ذاته وعلة الاعتقاد ان الاكبر موجود للاصغر وهذا الضرب يسمى برهان لم وثانيهما لا يكون
الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه بل لاعتقاد وجوده في الاصغر وهذا يسمى برهان ان وهو على قسمين
امام قائم لانه اما ان يكون الاوسط مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر وليس علة للاكبر في نفسه معلولا
له او يكون الاوسط والاكبر كلاهما متضايفين معلولين لعلة واحدة والاول يسمى دليلا والثاني
لا يختص باسم سوى برهان ان على الاطلاق فاما مثال برهان اللم فكقولك هذه الخشبة مستها النار
وكل خشبة مستها النار فهو محترق او النقمة كبرى وكل كبرى يستعقب النحوين المقابل على هذا الشكل
فاستعمال النار وهو الاوسط علة للاحتراق في نفسه وللاكبر والتحصيل بثبوته للخشبة وهي الاصغر
وكذا الكونية علة لاستفادة النور من المقابل والمتقدم بعينه للقمر واما مثال الدليل فكقولك
هذا المحموم نيوب حمامه غبا وكل من نابت حماه غبا فحماه من عفونة الصفراء فان نوبة الغب معلول يكون
الحمى من عفونة الصفراء وقولك ان القمر متشكل هذا الاستنارة كذا وكذا وهكذا يتشكل فقد الاستنارة
كذا فهو كروي واما مثال الاتي المطلق فقولك هذا المحموم قد عرض له بول ابيض حاثر في علة الحاد
وكل من يعرض له ذلك خيف عليه السرسام وانه يتعلم ان البول الابيض والسرسام معلولان لعلة
واحدة وهي حركة الاخلاط الحارة الى ناحية الدماغ واندفاعها بحيث لا يصل منها علة للاخرى كليا
معلولا له وكذا قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث فالعالم محدث فان المؤلف والمحدث
وهذا المؤلف بالكسر معلولان للمؤلف بالكسر فيهما اشكالان احدهما ان جعل الدليل وهو الاستدلال
من المعلول على العلة وهو لا يفيد اليقين من اقسام البرهان وهو المفيد لليقين غير جائز وثانيهما
ان الحكماء مصرحون بان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه وصرح الشيخ الرئيس في
الشفاء في الفصل الذي يلي هذا الفصل الذي فيه تقسيم البرهان بان ما له سبب لا يتبين بغير سببه
فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يتبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي وهذا بعدما ابدى
الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطل جميعها بالتفصيل البليغ كما هو عادته في الشفاء وهذا ينافي

ماذكر

ماذكر في هذا الفصل من كون الاوسط معلولا لنسبة الاكبر الى الاصغر التي هي النتيجة المطلوبة
في البرهان الا ان يحمل انها انه مبني على ما ذكره ان لا يمكن اقامة البرهان على وجود الواجب
جل ذكره لبساطته وعدم كونه معلولا لشيء اذ اللازم بطلان وجود البراهين على وجوده مع انها
ان الاستدلال باحد المتضايفين في التعقل كالمتضايفين على الاخر وكذا باحد المعلولين على وجود
الاخر لكونهما معلولي علة واحدة غير صحيح واما في المتضايفين فلما صرح به الشيخ في هذا الفصل ايضا
واعلم ان توسيط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له
اخا ويشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل
بحيث يجهل الى ان يبين ان له اخا فانه وقت ما ينبغي قولك زيد اخ واما في هذه الاشياء الاولى
ان لا يسمي قياسك فضلا عن ان يكون براهين واما في المعلولين فلعدم العلاقة اللزومية
بينهما التي توجب انتقال الذهن من احدهما الى الاخر فيحصل لاحدهما وسطا له لا خوذ الى
وخامسها انهم ذكروا في امثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه علة لوجود الاكبر في
الاصغر ان يقول هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان او يقول الانسان حيوان
وكل حيوان جسم فالانسان جسم وهذا فاسد لان الاكبر اذا كان علة لوجود الاوسط
كان مباينا له في الوجود للاوسط فكيف يكون محمولا عليه متحدا معه وايضا الاكبر ذاتي للاوسط
وقد صرحوا بان الذاتي لا يعلل وانه بين الثبوت فكيف يحصل الاوسط علة لما لا علة له
ما هو بين الثبوت لا يحتاج الى ما عن الاول فبان الاستدلال من العلم على العلة يتصور بوجهين
يكون باحدهما دليلا وبالاخر برهانا فان العلة لها اعتباران ذاتها بذاتها واعتبار نسبتها الى
الشيء فهي بالاعتبار الاول علة وبالاعتبار الثاني معلولة فالوسط اذا كان معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر فانه يكون في اثبات جوهر الاكبر دليلا ويكون في اثبات انيته الاكبر
للاصغر برهان ان فالمطلوب في احدهما غير المطلوب في الاخر لانه في احدهما وجود الاكبر في
نفسه وفي الثاني وجوده للاصغر فانك اذا قلت هذا الخشب محترق فقد مسته النار فهذا ان ثبت ان
مسته النار كان دليلا ولكن اذا قلت في الكبرى وكل محترق فله محرق كان برهان ان فان
النتيجة ههنا ان له محرقا او هو ذو محرق ما وهي هنا لوجود المحرق المعين كان في
ذاته وكذا اذا قلت هذا الجسم متحرك وكل متحرك فله محرك كان برهان ان والنتيجة ان
لهذا المتحرك محركا ما لا اثبات جوهر المحرك مثل انسان او ريح او نار كان دليلا واما من

وكل محترق فله

الثاني فبان الاوسط في برهان اللم وان كان معلولا لجوهر الاكبر في ذاته الا انه علة لوجوده الاكبر
في الاصغر بوجه فانه قولنا هذا متعفن وكل متعفن محموم يكون الاوسط معلولا للثالث المؤلف
بالكسر وعلة لوجود الثاني له فبهذا الاعتبار يكون القياس برهانا لما لا اعتبار الاول عليلا وقولهم العلم
بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ان اراد ان العلم اليقيني لا يحصل به الا من طريق السبب لا بطلق
العلم وكذا قولهم ما لا سبب له لا يحصل العلم به ان اريد العلم اليقيني فكثيرا ما يحصل من الاشكال والا
والمعلولات على عللها وا سيابها والقاطع الاثبات الواجب جل مجده فانه لم يكن عليه برهان
حقيقي اذ لا سبب له ولا جزء له فلا برهان عليه فلا حد له الا ان ما يكون مبرهنا عليه برهان
شبيه باللمي في افادة اليقين فان ذاته لما كان اقدم من كل شيء لكن كونه صانعا للعالم
مجرا ان هذا المعنى الذي هو الاوسط هو مثل المصنوع في قولنا العالم مصنوع اعم
علة الاثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالعالم له صانع
فالمبرهن عليه بالذات بهذا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود
الصانع في نفسه وحصل العلم به بهذا التدبير علما يقينيا اوليا وذلك لان وجوده لشيء لغيره
يقتضي وجوده في نفسه بالضرورة فصدق قولهم انه لا يكون العلم به بينا بنفسه واما ان يكون لا
بيانا قياسيا على سبيل منع الخلو دون الجمع فانه المبين بالقياس البرهاني هو ما نعته العالم وكونه
منتهى سلسلة الممكنات لا ذاته بذاته وجود ذاته بذاته فهو الا على وقد فيه للناظرين في
حقائق الآفاق والانفس حتى يتبين لهم انه الحق واما مكشوف بالمشاهدة الحضورية لطائفة
اخرى لا ينظرون الا اليه فيشهدون به على كل شيء ولما عن الرابع فبان البرهان من الحد
يكون على الآخر لا محالة وجه توسيط المضايف بل على توسيط السبب الحقيقي كما نظيره في تحديد
المضايف وذلك بان يقال مثلا هذا حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته وكل حيوان كذلك فله اب
فهذا الحيوان له اب واما المعادلين في الوجود كمعلولي علة واحدة فان لم يكن بينهما علاقة لزومية
فلم يكن توسيط احدهما في البرهان على ثبوت الآخر لشيء وان كان بينهما علاقة لزومية فلم
يكن توسيط احدهما في البرهان على ثبوت الآخر لشيء وان كان بينهما لزوم فستعلم ان التلازم بين
لا يتحقق بمجرد كونهما معلولي علة واحدة بل لا بد مع ذلك من تحقق علاقة عليه ومعلولية
من المعلولين الاخر على وجه غير ذلك بعدها استحيلا كما سيجيء بيانه ان شاء الله والاشكال الوارد على
حيث لم يقل به واما عن الخامس فلان الاكبر اذا كان جنسا للاوسط كالحيوان للانسان او كالجسم

للحيوان كانت جنسيته باعتبار وعليته باعتبار آخر فالجسم مثلا باعتبار يصح ان يحمل على الحيوان
بل يكون علة مادية وجزءا ماديا له وهو بعينه بشرط وغيره كالنبات والجماد وذلك بان لا
يشترط فيه شرط زائد على مفهومه وهو الجوهر ذو الامتدادات الثلاثة سواء كانت مع صغر
اخرى ام لم يكن وباعتبار آخر يكون هو بذاته الاعتبار غير محمول على الحيوان بل يكون علة مادية
وجزءا ماديا له وهي بعينه الحساسية وذلك بان يشترط كونه مجرد جوهر ذا امتدادات
فقط حتى لو ضم اليه صغر اخرى كانت عرضية خارجة عن ذاته وكذا حال الحيوان في القياس الى
الانسان فلا تناقض بين كون الاكبر علة للاوسط كالجسم للحيوان وبين كونه محمولا عليه لان الحمل
فالسبب بالحقيقة غير محمول والمحمول بالحقيقة غير سبب وكذا لا تناقض بين كونه محمولا على الاصغر
حملا بالذات وبين كونه محمولا على الاصغر بواسطة حمله على الاوسط وحمل الاوسط على الاصغر
في مثال يكون الحدود فيه نوعا وجنسا وجنس جنس كالجسم والحيوان والانسان مما يكون الاكبر
منه جزءا للجزء والاصغر اعني الاوسط او جزء الجزء جزءا ثانيا للاكبر من جهة جنسيته مع الاصغر
وجهة جزئيته معه فاذا تقرر ذلك فالعالي اي الاكبر يجب وجوده في نفسه علة للسافل والاصغر
ولكن حمل العالي على السافل انما يجب له معلول لحمل المتوسط عليه ووجوبه له واما قولهم
الذاتي لا يعلل فمعناه ان حمل الذاتي على ما هو ذاتي له ليس بواسطة امر خارج لا انه لا يكون
حمله بواسطة ذاتي آخر هذا واعلم ان اعتبار برهاني اللم والان في القياسات الاستثنائية
يكون بالمستثنى فاذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واستثنيت المقدم كان البرهان
لميا ولو استثنيت نقيض التالي كان انيا لان عدم المقدم معلول لعدم العلة واذا قلت
ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واستثنيت المقدم كان البرهان انيا
ولو استثنيت نقيض التالي كان لميا لان عدم العلة علة العدم المعلول فان المستثنى هو
بمنزلة الاوسط في الحمليات لانك لو رددت الاستثنائي الى الحملي جعلت المستثنى وسطا
واعلم ايضا ان الاوسط ليس بالحقيقة علة لوجود اليقين بالنتيجة والا لكان المتقدم في برهان
ان سببا لوجود العلة وهذا مع ان اليقين قد يحصل بالتواتر والتجربة والحس ايضا ولا شبهة
في انها مما يغني عن العلة ولا يكون لشيء واحد علل موجبة فوق واحدة في افادة النتيجة اليقين
امر آخر كيف واليقين نور عقلي والنور لا يحصل الا من نور اجل منه لكن الاوساط وسائر
ما يتوسل به الى حصول العلم واليقين معدات لوجود النتائج الا ان البرهان معد لافادة اليقين

للمتوسط وكذا المتوسط يجب وجوده نفسه علة له

لمي ولو

والتجربة ومما يجري مجراه معتاد فقط ومما يتعلق بهذا المقام ان المطلوب الواحد قد يكون عليه برهانان
لميان من علتين مختلفتين احدهما بحسب الاخرى فيطلب في احد العلتين علة الشيء وفي الاخرى علة علته
فبيان ذلك ان الاسباب اربعة فاعل وغاية وهما مفارقان ومادة وصورة وهما مقارنتان وكل
منها يقع اوساطا في البراهين اللمية فمن الاشياء ما له جميع الاسباب ومنها ما ليس له الا الفاعل
والغاية كالعقول التي صورتها ذاتها والعلوم التي تختص بمثل هذه تسمى علوم المفارقات وما له جميع
الاسباب ولكن المادة غير متعينة وليست داخلة في حده وحقيقته فالعلم به يسمى رياضيا او تعليميا
وما كان له الجميع وله مادة معينة لا يمكن ان يفارقها لا وجودا ولا توهما فالعلم به مخصوص باسم
الطبيعي فيكون الفاعل والغاية الحقيقيان خارجين عن موضوع هذه الصناعة وان كان فيه
فاعل وغاية غير حقيقيين لنوعها وتغيرها فهما بالحقيقة بالفعل اشبه منهما بالفاعل والغاية
فتوسطهما في البرهان غير صحيح لان البرهان يفيد اليقين فتناهي الوقتية والوجودية والممكنة
فلا يصير مبادي البرهان الاعلى وغير يصير مبادي البرهان الاعلى وغير يصير تلك الجهات اجزاء
لحدودها او قيود الاطرافها على وجه الشرطية فامكن ان يكون عليه برهانان لميان من علتين
مختلفتين فاذا اقيم البرهان عليها من جهة العلتين القريبتين اعني المادة والطبيعة كان العلم
طبيعيا واذا اقيم عليها البرهان من جهة العلتين المفارقتين كالعقل الفاعل على انه ما
والخير الذي لا تصح فيه كان العلم بها الهيا كما ان العلم الطبيعي والفلسفة الالهية يشتركان
في النظر في ثبات الحركة الاولى فيثبتها لكن الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها
والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف يعطي العلة المفارقة التي هي الخير المحض
والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا انيا
ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا يعطي
علة دوام المادة والصورة التي لا ضد لها وبالجملة اذا اعطي البرهان من العلل المقارنة
كان من العلم الاسفل وان اعطي من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى ولما العلوم التي
ليس بعضها تحت بعض فقد يتفق لمسئلة واحدة برهانان ان من احدهما وبرهان لم من الاخر
كما ان العلم الرياضي يعطي برهان كروية الفلك بالتعليل والطبيعي يعطي برهان لم ولكن يتفق
في العلوم الجزئية ان يكون على مسئلة واحدة برهانان لميان من علتين مختلفتين والا لم يكن
العلم جزئيا والبرهان يعطي اليقين الدائم وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم لان مقدماتها

الضرورية لا يكون دائمة الصدق فلا يكون الوقتية والوجودية والممكنة مبادي البرهان الاعلى بشرط
كلامه فالفاسدات لا برهان عليها ولا حد لان البرهان والحد متشاركان في الحدود وكما ان
فما لا برهان عليه لا حد له والاشياء الضرورية الكثيرة الوقوع المتكررة بالعدد كالخسوف للقمر و
الكسوف للشمس قد يبرهن عليها ويحد لها لكن من جهة العلم باسبابها لا من جهة مشاهدتها
ومشاهدة آثارها المتغيرة فان امثال ذلك قد تدرك وكانت معرضة للتغير وقد يدرك وكانت
مصونة عن التغير كما يدرك كسوف في وقت ما بالمشاهدة فلم يكن العلم الا متغيرا فلم يكن يقينيا
واما اذا ادركت من جهة الاسباب فلم يكن العلم به متغيرا وعلى هذا النحو يكون علم الاول تعالى
بالموجودات واعلى من هذا كما سيجيء ومن جملة المطالب منها مطلب ما اه المطالب الشهيرة
الاولى ثلثة مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم فكل منهما منقسم الى قسمين فالمطلب مشترك في
الحقيقة وما من مطلب الا ويندرج تحتها او يرجع اليها كما ستعلم وهذا في الامهات
فمطلب ما ينقسم قسمين احدهما طلب معنى الاسم كقولك ما العنقاء وما الخلاء والثاني طلب
حقيقة الذات كقولك ما الحركة وما الجسم ومطلب هل ينقسم الى قسمين احدهما كقولك هل الشيء موجود
ام لا وثانيهما كقولك هل الشيء موجود كذا ام لا فهل اما بسيطة او مركبة ومطلب ما الشارحة مقدم
على جميع المطالب ثم هل البسيطة ثم ما الحقيقية فان شرح الاسم يجب ان يكون معلوما الذات
طلب ما حقيقة الذات فلا يصح الا بعد اثباتها اذ الماهية هي الحقيقة الحد وعلم ثبت الاركان دون
شرح الاسم فاذا ثبت وجوده كان حد الحقيقة الذات ونحو هذا القبيل بالوضع في اوائل العلوم
وضعا ثم يتبين ذلك العلم فربما يكون تحديده على سبيل شرح الاسم ثم على سبيل تحديد الذات
واذا ثبت الوجود كان شرح الاسم بعينه حدا له ويقال مطلب ما بحسب الاسم معرفة وبحسب
حقيقة الذات علم كما ان الحس معرفة والعقل علم ثم الحد يقال بالتشكيك على خمسة اشياء
فمن ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم لا يعتبر وجود الشيء كما علمت فان كان وجوده مشكوكا
فيه اخذ الحد على انه شارح للاسم كتحديد المثلث المتساوي الاضلاع في افتتاح كتاب
اقليدس فاذا صح له وجود علم ان الحد لم يكن بحسب الاسم فقط وكذلك كما عند ما بين وجود
المثلث في اوائل المقالة الاولى منه وثانيها حد لما كان بحسب الذات فمنه ما هو نتيجة برهان ومنه
ما هو مبدأ برهان ومنه ما هو حد تام يجمع منهما ومنه ما هو لامور لا علل لها ولا اسباب
او اسبابها وعللها غير داخلة في جواهرها مثل تحديد النقطة والوحدة ومما اشبه ذلك

فان حدودها بحسب الاسم فقط ولا مبدء برهان ولا نتيجة برهان ولا مركب منهما اعلم انه قد يجتمع
في الشيء الواحد علل فوق واحدة حتى الاربعة كلها وستعلم ان العلل الغائية مفهوم محقق
الشيء فاذا كان مثل ذلك الشيء فيدخل في مطلب ماهية الحقيقة التامة بجميع تلك العلل وقد يكون
لبعض الاشياء بعض العلل دون بعض ولذلك لا يدخل في حدود التعليميات ولا براهينها علة
مادية لما ذكرنا واذا كانت للشيء علة مساوية او اعم وكانت ذاتية فدخولها واما العلل
التي هي اخص من الشيء كالحرارة علة تحلل كالحركة والنار والتوجه كالحمى علة كالعفونة
والحركة العنيفة للروح او الاشتعال من غير عفونة والصوت اسباب كانطفاء النار
الكسارة وقرع عنيف فليس شيء منها يدخل في الحد ولا يدخل في البراهين اما عدم دخولها
في الحد فلان المطلوب المعنى الجامع لافراده ان جعل مثل القرع والمقام الجامع لانواع الصوت
فيكون هو العلة التي يدخل في الحد واما العلل الخاصة فلحدود انواع الشيء مثل انطفاء النار
لحد الرعد لا لحد الصوت المطلق وقد يحد الشيء بجميع علله الاربع ان كانت ذاتية له لكن بحيث
القدوم بانه آلة صناعية من حديد شكلها كذا ليقطع الخشب نحتا فالالة جنس والصناعية يدل
على الفاعل والشكل على الصورة والنحت على الغاية والحديد على المادة الشيء لما عرف بحسب
الاسم او رسم بحسب التحقيق ان الرسم لكونه عرضيا لا يقع في جواب ما هو مطلقا سواء كانت شارحة
او حقيقية والعرضي يقع في جواب اي غير ذلك من المطالب العرضية على التفصيل المذكور واما
التي تقع عند الاضطرار كما للبسائط اذ لعوارضها اللوازم لها ... المحدود المشتبه بها بالرسوم لا يقع
الى حاق الملزومات كما دل عليه كلام الشيخ في الحكمة المشرقية الا انها لا تسمى حدودا لعدم تركيبها
من الجنس والفصل لا لعدم افادتها المعنى المطابق على التساوي في المعنى والصدق فان افادة
الناطق لاحد جزئي الانسان البسيط اعني نفسه ليست قاصرة عن افادة الحد المركب من الحيوان
الناطق لتمام ماهيته وبالجملة فالمقول في جواب ما هو منحصر في حد او ما يجري مجراه ان كان السؤال
بحسب الخصوصية او جنس ان كان السؤال عنه بحسب الشركة او نوع ان كان السؤال بحسب الخصوصية
والشركة معا واما ما وقع لصاحب حواشي التجريد من تجويز وقوع العرضي في جواب ما الشارحة
ناقلا تارة من ظواهر اقاويل الحكماء او مستدلا عليه بان مطلوب الشارحة مقدم على سائر المطالب
كما صرح ابن سينا ... كان المراد ما يعم الحدود والرسم بل التعريف اللفظي لم يصح هذا الحكم ثم ان
يعلم برسمها اولا ثم يطلب هليتها البسيطة الى اخر المطالب فتفطن فيها اما الذي نقل عنهم

فيه من الرسم اما ما يكون على سبيل التوسع او على ما ذكرنا من الحدود الاضطرارية واما ما ذكره
من الدليل فغير مجد لان العلم برسم الشيء ليس علما به بالحقيقة بل علما بوجه من وجوهه كما حقق
هذا هو وغيره من المحققين والتعريف اللفظي ليس من المطالب التصورية
من سر ولم ويطلب به علة التصديق أه كما ان كلا من مطلب ما ومطلب هل ينقسم على قسمين كذلك
مطلب لم ينقسم ايضا على قسمين احدهما طلب علة اعتقاد القول والتصديق به في قياس ينتج
مطلوبا والثاني علة الامر في نفسه كالمادة والطبيعة او علة وجوده في نفسه كالفاعل والغاية
ومطلب لم هو بالقوة مطلب ما لانك اذا قلت لم ج ب كانك قلت ما السبب في ان ج ب او ما الحد الاوسط
في ان ج ب الا انه يطلب لم بالقياس الى النتيجة ويكون بالفعل ومطلب ما بالقياس الى الحد
الاوسط ويكون بالقوة وكذا مطلب اي داخل تحت هل المركبة وباقي المطالب العرضية كمطلب
كم وكيف واين ومتى وغيرها يدخل تحت مطلب اي كما ذكره الشيخ فلهذا كما لا تطلب الحقيقة
الا بعد مطلب هل البسيطة كذلك لا تطلب لم الا بعد مطلب ما وان كل واحد منهما جواب آخر اذا
كان المطلوب مركبا لكن الجواب الحقيقي في السؤال عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية التي هي الواسطة
ثم ان العلة الذاتية مقومة للشيء فهي اذن داخلة في الحد فيقع في جواب ما هو فيتفق
اذن الداخل في الجوابين مثاله لم انكسف القمر فنقول لانه توسطت بينه وبين الشمس الارض
فمحي نوره ثم نقول ما كسوف القمر فنقول هو امحاء نور القمر لتوسط الارض بينهما لكن هذا
الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا واحدا في البرهان بل حدين والذي يحمل منهما
على الموضوع في البرهان اولا وهو الحد الاوسط يكون محمولا في الحد بعد الاول والذي يحمل في
البرهان ثانيا يكون في الحد محمولا اولا لانك تقول في البرهان ان القمر قد توسطت الارض
بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس توسط الارض بينهما فانه يمحي ضوؤه فينتج ان القمر
يمحي ضوؤه ثم نقول المنمحي ضوؤه منكسف فالقمر اذن منكسف فكان حملت المتوسط ثم الامحاء
وفي الحد التام تورد اولا الامحاء ثم المتوسط لانك تقول ان انكساف القمر هو امحاء ضوئه
لتوسط الارض فان جعلت كل واحد من توسط الارض وامحاء ضوء القمر حدا فان اتفق ان
كان حيزا فكان حدا لها او ان يكن تاما وانما وقع احدهما في القياس وسطا يسمى مبدء برهان
وان انتهى الى النتيجة كالامحاء كان الحد يتميز برهانا والحد التام هو مجموعهما مع الجنس
واعلم ان الموجودات على ضربين منها ما ينفك وجوده بماهيتها عن وجود غاياتها ولا ينفك

وجودها عن غاية وجودها فطلب ما هو فيها ثانيا وقد يطلب لم وذلك كالمركبات والجسمانيات الكائنة
الفاسدة ومنها ما لا يطلب وجودها عن وجودها حيث علتها او غايتها ان صيدة وجودها وغايتها شيء
واحد بعينه بخلاف في مثلها يكون مطلب ما هو مطلب لم هو شيئا واحدا وهي كالمفارقات والالهيات
وقد صرح بذلك المعلم الاول في كتاب انولوطيقا في مواضع كثيرة منها قوله في الميمر الخامس من
ما هو ولم هو في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولم هو
في الاشياء الطبيعية ومنها في ذلك الميمر ايضا وقد يحصل في عالمنا هذا ايضا ما الشيء ولم هو شيئا
واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول اما الكسوف فصفة صفة فاذا كان فلم كان الكسوف
وصف بتلك الصفة بعينها لانه كانت فيهما في العالم اسفل يوجد ما الشيء ولم هو شيئا واحدا
فبالحري ان يكون هذا لا يكون في الاشياء العالية ومنها قوله ان العقل ابدع تاما كاملا بلا توسط
وذلك انه كان مبدع ابداعه وغايته معا في بعضه واحدة فلذلك صار اذا علم احدهما الفصل
علم كان ايضا لانه سبيل عمل الابعد لم يزد في تمام كونه بل ابدع غاية العقل معا ولكنه واذا
ابدع غاية الشيء مع اوله فمتى لم يقل لم كان ذلك الشيء لان لم انما يقع على تمام الشيء فاذا كان
تمام الشيء مع اوله كونه سواء فاذا كنت عرفت ما الشيء فقد علمت لم كان وذلك لان المائية انما تقع
على كون الشيء الثاني في الطبيعي فاما كان حدوثه وكذا الشيء ولم هو معا ولم يكن بينهما انفصال استغنيت
بمعرفة ماهية الشيء عن لم كان وكذلك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا كما وصفناه الى غير ذلك من
مواضع بعض عباراته   الثالث المغالطة فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا او
التبكيت مثال مغالطي وغيره مغالطي فالتبكيت المغالطي قياس يستعمله المشتبه بالجدلي او التعليمي
لينتج نقيض وضع ما والتبكيت الغير المغالطي ما يستعمله الحكيم لينتج نقيض وضع ما والحري به
ان لا يسمى تبكيتا او تعليما او تضليلا كما قاله في الشفاء وكما ان من الامور ما هو حق وما هو
مشبه كالشبيه بالانسان منه ما هو انسان حقيقي ومنه ما هو شبيه بالانسان غير حقيقي وكذلك
الحسن ما هو مطبوع ومنه ما هو مجلوب بعطر ونحوه وفي الجمادات ما هو فضة او ذهب بالحقيقة
ومنه ما هو منقش مزوق او ملون مصبوغ من غير حقيقة اصلا فلكل من المثالات اقسام
لا بد من نوع مشابهة بمقابلة الحق الصحيح كذلك يكون من الحكيم تسميته ما هو برهان بالحقيقة
ومنه ما هو مزيف مموه ويكون من القياس ما هو حق موجود ومنه ما هو تبكيت سوفسطائي او شاغبي
وهو قياس يرى انه مناقض للحق ونتيجته نقيض الحق وليس كذلك او مناقض للمشهور وليس كذلك

من نوع ونوع جنس مشابهة بوجه من غير ان يشعر بالمغالطة ان كان سوفسطائيا او كان يشعر به اكثر
الناس سواء كان المغالط سوفسطائيا او مشاغبيا ولهذا الترويج والمشابهة اسباب كثيرة
ذكروا انه على وجه الضبط اخذا من كتاب الشفاء واعلم ان الحكيم المبرهن يكون في غاية الندرة
واكثر الناس عاميون والمشتغلون بمواظبة العلوم قليل بالنسبة اليهم ثم الاكثر من هذا
القبيل اما جدليون او مغالطون واكثر الباقين ممن هؤلاء الاقلين يروج عنده ويقدم
لديه ايثارا ويظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولكن
يعتقد الناس فيه ذلك كما حكى الشيخ الرئيس في الشفاء بقوله ولقد راينا وشاهدنا في زماننا
قوما هذا وصفهم فانهم كانوا الا يتظاهرون بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها
ودرجتهم فيها سافلة فلما عرفناهم انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الخصى بما جهل ويدعي بطلان الفلسفة
من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالسب وكتب المنطق
والمتابعين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية وان الدراية
لا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان
كان لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها وان النفس لا ثنائية لها كالبهيمية باطلة ولا جدوى
للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته
عن ادراك الحكمة لم يجد بدا من اعتناق صناعة المغالطين فمن ها هنا يحدث المغالطة
التي تكون عن قصد وربما كانت عن ضلال انتهى كلامه والغرض من نقله ان المغالطة
لها سبب على حدة العقل الناقص او الوهم الدافع وسبب ثاني هو الشهرة عند الناس بزيادة
وتعظيمهم اياه والنظر الى حبي التوقير والرياسة والسبب القصوي فيها هو ضرورة الكذب
والخباثة في الباطن والتشبه بزي العلماء والحكماء في الظاهر بالكلام المزخرف على المنطق
المزور ثم ان المغالطين كما ذكره صاحب الشفاء صنفان سوفسطائي ومشاغبي فالاول
هو الذي يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك والثاني هو الذي يتراءى بانه جدلي
وانه انما يقيس من المشهورات المحمودة وليس كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية
يخاطب بها نفسه او غيره فقال حقا صادقا ويكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك
على ما بين مميز الحق والباطل فهذا الذي اذا تكون قال اصاب واذا سمع من غيره قولا كاذبا

اظهاره والاول يحبه يقوله والثاني يحبه تيسعه   س سرم وما يتعلق به لان الانسان لا ينتقل الحد
الاوسط بكليته اه ظ هذا الكلام يدل على وجوب يكون الاوسط بكليته مكررا او مذكورا في المقدمتين
وعلى ان الاغلاط في قولنا الانسان بشر وكل بشر ينبت نباته من عدم جعل محمول الصغرى
بتمامه موضوع الكبرى كما صرح به الشيخ وليس الامر كذلك لما علمت ان ذلك غير واجب فالغلط انما هنا
من عدم نقل ما بقي بعد حذف ما يتكرر من المقدمتين الى النتيجة وهي ههنا الانسان له ما ينبت
وكذا قولنا زيد على السرير والسرير خشب ليس نتيجة زيد على خشب بل زيد على ما هو خشب فالغلط في ذلك
ليس من باب سوء التأليف بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان مادة القياس صحيحة وصورته
صحيحة الا ان نتيجته غير ما ذكر   س سرم او لا يكون الاوسط مقولا على الكل كقولنا كل انسان
حيوان والحيوان عام اه اعلم ان الحيوان في قولنا الحيوان عام او جنس او ما يجري مجراهما ان اخذ
بشرط التجريد عن الزوائد كانت القضية طبيعية صادقة لانها في الحقيقة مخصوصة ذهنية كما ان
قولنا زيد موجود قضية شخصية خارجية وان اخذ لا بشرط التجريد فغلط كانت القضية مهملة لفقدان
الجزئية وعلى كلا التقديرين لا يتكرر الاوسط اذا ركب مع قولنا كل انسان حيوان قولنا والحيوان
عام فلا ينتج شيئا فقوله غير مقول على الكل اشارة الى كونها مهملة وقوله بل هو شخص بالحقيقة
الذهنية اشارة الى كونها طبيعية   الشرح على ما نص عليه الشيخ في الشفا قال في قاطيغور
ياس في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى التي عقدت في
مراعات [illegible] بين قوله على وجوده فاذا حمل شيء على شيء حمل القول على موضوع ثم حمل
على ذلك الشيء شيء اخر هذا الحمل حتى يكون طرفان ووسط فان هذا الذي قيل على القول على
الموضوع يقال عليه قال وقد يتشكك على هذا فيقال ان الجنس يحمل على كل انسان والحيوان
يحمل على الانسان فنقول ان الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان حمل على فان طبيعة الحيوان ليس
بجنس ولو كان طبيعة الحيوان يحمل على الجنس حمل الكلي لكان يلزم ما يلزم من ان يكون كل
حيوان جنسا كما لما كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجنس الجسم حتى كان كل حيوان جسما
كان الانسان لا محالة جسما بل الذي يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند العقل باعتبار
فيها بالفعل وذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة فيها فانها يعقل ضمنا
التجريد عنها اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط الذي هو طبيعة الحيوان
فان طبيعة الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد او غير تجريد اعم اعتبارا من الحيوان

باعتبار

باعتبار شرط التجريد وذلك لان الحيوان بلا شرط يصح ان تقترن به شرط التجريد فيفرض حيوانا
قد نزع عن الخواص المنوعة والمشخصة ويصح ان تقترن به شرط الخلط فيقترن بالخواص المنوعة
والمشخصة واما اذا اخذ بشرط التجريد لم يصح ان يقترن به احد الشرطين اما احدهما فقد حصل
فلا يحصل تحصيلا من ذي قبل واما الثاني فلانه لا يجتمع مع شرط التجريد فطبيعة الحيوان
لا بشرط تجريد ولا خلط اعتبار اعم وطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار اخص وانما يقع عليه
الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل وقبول خلط بالقوة وعدم مقارن عائق
عن ذلك مثل فصل بنوع او عوارض جزئية تشخص فلما كان الموضوع للجنسية حيوانا بشرط
لا خلط ولا شرط التجريد علم ان لم يكن الحيوان بشرط لا خلط وشرط التجريد مقولا على الانسان بل بلا
خلط لم يوجد الجنس مقولا على الشيء الذي هو مقول على الانسان ثم قال في الحقيقة هذا يرجع
الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الطرف الاصغر انتهى
كلامه وانما نقلناه لاشتماله على فوائد فيقطعت نافعة في هذا المقام   الشرح فكان
قولنا الحيوان جنس مهملة اه الحق ان المهملة كما مر ما حكم فيها على الطبيعة من حيث هي
لا بشرط شيء وهي تلازم الجزئية واما الحكم على الطبيعة من حيث تعينها العقلي وتجريدها عن
القيود الخارجية فهي ليست بمهملة لان المهملة تلازمها لان الحكم فيها ليس على ما صدق عليها
الطبيعة ولا على نفس الطبيعة بلا شرط بل على الطبيعة المخصصة الذهنية وهي نفس المفهوم العنواني
الذي لا يصدق عليها العنوان حالة امتيازها فلا يسري اليها الحكم الذي في المهملة لان الحكم فيها
على طبيعة الموضوع مطلقا وليس موضوع القضية الطبيعية من افراد العنوان فكيف يشمل
الشرح لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اه ههنا شرط اخر لكون جزء الجوهر جوهرا وهو
ان يكون للمركب وحدة طبيعية لا صناعية كالسرير فانه جوهر وجزؤه وهو الهيئة المخصوصة
عرض   س سرم وما اطلق بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الاخر
بالطبع اه هذا اعتراض بالشيخ الرئيس ومنا بعيد حيث ذكروا ان معية الكلام بين شيئين
سواء كان في الوجود او في العقل لا ينفك عن علاقة العلية بينهما او بدونها ثم ان كل شيئين
لا يكون بينهما علاقة علية ومعلولية فلا استحالة في انفكاك احدهما عن الاخر عند العقل
اذ لكل واحد منهما امكان بالقياس الى الغير وان لم يكن امكانا له في نفسه اذا الامكان
لشيء ما بالقياس الى الغير عبارة عن عدم ايجاب ذلك الغير ولا استيجابه لهذا الشيء وذلك في

47

اشياء لا يكون بعضها علة لبعض ولا معلولا له وان كان بعضها او كلها واجبا لذاته فلو فرض
في الوجود واجبان ذاتيان تعالى الله القيوم عن الشريك علوا كبيرا لم يكن بينهما اللزومية بل مصاحبة
اتفاقية فكل اثنين بينهما معية لزومية فلا بد من ان يكون بينهما علاقة باحد وجهين اما ان
يكون احدهما بعينه علة والاخر بعينه معلولا او بان يكونا جميعا معلولي علة واحدة او بعث تلك
العلة ارتباطا لكل منهما اليها بالاخر على وجه لا يكون ذلك مستحيلا بل كما اوضحنا القول مستقر
في تلازم الهيولى والصورة وتلازم المتضايفين في كون كل واحد منهما مفتقرا الى صاحبه
في شيء لم نوما التلازم عند التحقيق لا يتعين العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها
او بين معلوليها الا كيفما اتفق بل كما ذكرنا فكل شيئين معيتين ليس احدهما علة موجبة للاخر
ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تلازم في معيتهما الا
انه لم يكن رفع احدهما الى حال او فرض موجب رفع الاخر اتفقت وان اتفق ان كان رفعه مع رفع
كان ان ثبوته مع ثبوته اتفاقا لا لزوما وهذه القاعدة برهانية لكن المتهوسين بتعسفات ظنيون
ان هذا التلازم الضروري قد يتصور بين شيئين لا علاقة بينهما ويمثلون بالمتضايفين بعني
وبالبنيتين المنحنيين   س ره ثم انه بعينه متوجه بالمتضايفين
اي اعلم ان عالم المتضايفين اه اعلم ان امر المتضايفين ليس كما هو المشهور من عدم رابطة العلية
والمعلولية لاحدهما بالقياس الى الاخر اما الحقيقيان كالابوة والبنوة فهو معلولا ناشي
كالولادة على افتقار كل منهما الى مفهوم الاخر بل الى ذات هو عارضها مع حيثية للعروض
لما تقرر ان المضاف يختص من بين ساير الاعراض المفتقرة الى موضوعها بالافتقار الى معروض
عرض اخر مباين لمعروضه بما هو معروض فلذلك العرض الاخر واما المشهوريان كالاب والابن فيفتقر
كل منهما الا في ماهيته بل في بعضها اي اضافته لا الى حاملها الاخر بل الى بعضها اي ذا كان المضاف
المشهوري عبارة عن المركب من الاضافة ومعروضها كالابيض اذا اريد به المركب من البياض و
الجسم واما اذا اريد به الذات المعروضة للاضافة بما هي معروضها فكل من المتضايفين يحتاج
الى في تاثيرا في عارضه لا الى الذات الاخر بل الى معروضه فقد تبين ان معية المتضايفين لا تنشأ
من تعلق ضروري لاحدهما بالاخر على وجه التلازم العقلي والفرق بين معية المتضايفين
ومعية المتلازمين في الوجود كالهيولى والصورة انما يجب المفهوم والماهية وهذه يجب
الوجود والهوية ومستعلم الفرق بينهما فان المضاف الحقيقي مع مضائفه في درجة واحدة في العقل

وتجب

وتجب الوجود معلول العلة ومفتقر الى معروضه كما هو معروضه والمعان بالمعلولية ان كانت معيتهما
ضرورية عقلية فلا بد ان يكتفي في تلك المعية استنادهما في وجه واحد الى علة واحدة حقة
حقه فانا وحيثية جميعا بل غاية ما يشاد ان من الاتحاد في العلة ان يكون لهما جميعا علة موجبة
احدية الذات متكثرة الحيثية فهذا لما يوجبه البرهان والتحقيق فان وجبت وقلت ان معلولي
علة واحدة يستحقان ان يكونا معا كسوا وتعلق احدهما بالاخر بوجه من الوجوه لا محالة بانه
كلما تحقق احد المعلولين تحققت علته الموجبة وكلما تحققت علته الموجبة تحقق الاخر فكل واحد
منهما ملزوم لتلك العلة وهي ملزومة للاخر وملزوم الملزوم ملزوم فكل منهما ملزوم للاخر وهو
المطلوب قلت انما صدر اثنان عن ذات فانما صدرا عنها عند الفلاسفة من حيثيتين متكثرتين
بالاعتبار التقييدي لا من حيثية واحدة فكل واحد من المعلولين انما يستلزم العلة لا من الحيثية
التي هي جهة المصدرية بالقياس اليه وهي بعينها ليست تستلزم الاخر الا من جهة الاخرى فلا يكون الا
فانا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن التلازم الا من جهة استنادهما معا الى علة موجبة
موقعه بينهما الارتباط من الجانبين ولكن لا على سبيل التعدد المستحيل بل كما علمت والمعان بالتلازم
لا بد في معيتهما الذاتية بعد ان يكونا معلولي علة من احد امرين اما كون كل منهما مشتملا على جزء
من تركيب الجزئين او حيثيتين او يكون كل منهما حيثية صدر عنها الاخر علة واحدة بسيطة الذات
مركبة الحيثية صدر عنها الاخر وقل من اهل النظر من تفطن لهذا الفرق بين تلازم المعيتين المعلولين الذي مع
وبين التلازم الذي يكون بين العلة ومعلولها فيخلطون اما الاشكال او حمل المعية على المضافة
الاتفاقية والخصاما التلازم بين العلة الموجبة ومعلولها اما النقض باللبنتين المنحنيتين
اللتين يقوم كل منهما مع الاخرى لا بالاخرى كما وقع في تلويحات هذا الشرح فليس بوارد لانه ليس
بينهما تلازم عقلي لوجود كل في ذات الاتصال الاجزاء او جسم واحد حتى يستقر على الوسط
كما في جوانب الارض لينطبق مركز ثقلها على وسط الكل ثم لو سلم لزم ما هو من باب التلازم
فليس في الوجود ولا في الماهية بل في حفظ صفة خارجية كوضع بعينه او بين بعينه فكل واحدة منهما
في ذلك الوصف مفتقرة الى الذات الاخرى   س ره لكن يقولون ان السواد انما يجمع البصر لكونه
يمكن تقرير هذه الشبهة على وجه يصعب حلها الا على من ايده الله بنور البصيرة وهو ان المعنى الجنسي
الفصل كاللونية وقابضية البصر حقيقة السواد عند ما حلله العقل اليهما اما ان يطابق كل منهما
بوجود السواد الخارجي فلا يطابق شيء منهما له او يطابق احدهما منه شيئا والاخر شيئا اخر منه

فعلى الثالث لا يكون السواد بسيطا في الخارج بل مركبا من كيفيتين ثم الكلام عايد في كل منهما حتى
انقسام الى جنس وفصل وهكذا فيلزم فيه محالات وعلى الثاني لا يكون ما فرضناه جنسا وفصلا
مقومين له بل داخلين فيه هذا محال وعلى الاول يلزم ان يكون صورة السوادية التي حصلت
ان الذهن بتمامها مطابقة بعينها لتطابق نفس اشياء من مطابقة الصورة اشياء كثيرة فيكون كل شيء
قابضا للبصر بالحمل بعد اختيار الشق الاول متوقف على تحقيق حقيقة الوجود وانحاء الوجودات
ولان بعضها كيف يكون مع بساطتها مصداق لمعان كثيرة ذاتية وسيجيء تحقيقها انشاء الله وقد نقل
هذه الشبهة وما يجري مجراها انكروا المتصرف من تبعهم تحقق اجزاء الماهية كالجنس والفصل في البسائط
وارجعوها الى العرض العام والخاص فالشبهة ناشية من الخلط بين احوال الماهية باحوال الوجود
وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات الثالث الامر كمن حكم على الهيولى بانها بالقوة
فيكون ذاتها بالقوة اي هذا بناء على ما ذهب اليه الشيخ واتباعه وامثالهما على ما ادعاه المعلم الاول
فليس في كون الهيولى بالقوة اخذا ما بالفعل مكان ما بالقوة فلا اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
اي تحقيق ذلك من الغوامض ولبيانه موضع يجيء انشاء الله ومن امثلة كمن يحكم ان الانسان كلي
اي هذا المثال اصوب مما ذكره الشيخ في هذا المقام فان قولنا الانسان كلي والكلي معدوم في الخارج
فالانسان معدوم في الخارج مغالطة نشأت من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي مكان
المحمول الخارجي وكذا في قولنا زيد انسان والانسان نوع فزيد نوع فان الكلية والنوعية
من الامور الذهنية التي لا تعرض الا الموضوع الذهني من حيث كونه ذهنيا وكذلك شأن المعقولات
الثانية التي لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر بما هو معقول فهذا يعني العارض الذهني والمعقول الثاني
واما الامتناع والوجوب فنظائرهما خليقة بان تكون من العوارض الذهنية والمحمولات العقلية بمعنى
ان يكون مصداق عروضها وحملها نحو وجود ايلي في الذهن حتى يكون القضايا التي هي محمولاتها
ذهنيات صرفة بل هي حقيقيات وحمليات غير بتية كما [illegible] قولنا ان الخلاء ممتنع ان كلما يوجد
في الخارج فيكون خلاء يكون ممتنعا فالامتناع محمولات خارجية على التقدير وان لم يكن
على البت والتحقيق فهنا اخذ ما بالعرض والتقدير مكان ما بالبت والتحقيق فقولهم لو كان الخلاء
ممتنعا في الخارج لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا وجوابه ان ثبوت الامتناع
في الخارج وعلى تقدير وجود الخلاء لا يوجب ثبوته تحققا فلا يلزم كون الممتنع كالخلاء موجودا محققا
بل مقدرا وذلك غير مستحيل فان اللازم غير محقق مثل المحقق غير لازم ومنها اخذ شيء

الكلام

امكانه هذا من الاغلاط الكثيرة الوقوع بل ما من قوم الا وقد وقع لاحادهم اغلاط كثيرة من هذا
النوع كيف واكثر ما وقع في الشرائع الحقة في باب المبدأ والمعاد تمثيلات والقوم يحملونها على ظواهرها
لا على حقائقها ومعانيها وانما نعني بالتمثيل ههنا اداء المعنى في صورة ان نظر الى معناه وجد صادقا
وان نظر الى صورته وجد كاذبا حتى انا اذا قلنا ان الدنيا مثلا كالمثال [illegible] الانسان [illegible] لا
يختص احد بصورته المخصوصة عن معناه فان كون الدنيا انسانا ليس من جهة خصوص تعينه
بل من جهة اشتماله على معنى الحيوانية والناطقية المخصوصة لمعناه في ذلك من جملة الاغلاط الواقعة
من هذا الباب ما ذهب اليه اكثر المتأخرين كالعلامة الدواني ومن في طبقته ان صورة الجوهر في
الذهن جوهر وصورة الانسان فيه انسان وما ارتكبوا في بيان ذلك تمحلات شديدة ومنها
ما وقع لبعض اخر ان كل ما يتصوره الانسان فهو موجود في نفس الامر وفي المدارك العالية
بناء على ما يحكم عليه الحكم الثبوتي مما قلنا انه هو وانه ليس غيره ولم يتفطنوا بان وجود العنوان
لا يستلزم وجود ذي العنوان فان الكليات الفرضية كمفهوم شريك الباري والخلاء و
غيرهما لا يصدق شيء منها على نفسه بالحمل المتعارف فالموجود في الذهن ليس بصدق عليه شريك
الباري [illegible] من ذلك وما [illegible] انه بازاء هذا المفهوم الموجود في الذهن ليس موجودا في الذهن
ولا في ظرف اخر اصلا وكذا في نظائرها الممتنع الوجود التي لها امثلة في الذهن وكذلك في بعض
الامور الممكنة التي لا افراد لها في نفس الامر كجبل من ياقوت وبحر من الزيبق ومنها اخذ
اشتراكهما في الجسمية فان تماثلهما بالاشتراك في الجسمية يوجب الاشتراك فيما يقتضيه وهي
جنس بعيد للاجسام والاشتراك في الحيوانية لا يوجب ذلك فهي جنس قريب لاقسامها [illegible]
ان اخذ بالمعنى الذي هو به جنس اعني الجوهر الذي له ابعاد ثلاثة مطلقا سواء كان مجردا عن ذلك ام لا
بل مع شيء اخر فليس الاشتراك فيه مما يوجب الاشتراك فيما يقتضيه في موضع ما وان اخذ بالمعنى
الذي هو به مادة لا جنس اي مجرد الجوهر الذي له ابعاد فكل الاشتراك فيه اشتراك في معنى نوعي
متفق وذلك يستلزم الاتفاق فيما يلزمه او يقتضيه فلما كان الجنس في المركبات الماهية جنسية
بضرب من الاعتبار وهي بالحقيقة نوع محصل غير محتاج الى ضم الفصل الا في كمالاته
الثانوية فالجسمية اذا اقتضت التحيز والتشكل فانما يقتضيه من حيث حقيقتها النوعية فذلك
يوجب اتفاق الاجسام كلها فيه وكذلك الحيوانية اذا اقتضت شيئا بحسب ما هي بها وجب الاتفاق
فيه للحيوانات [illegible] كاستعداد الحركة الارادية وغيرها واما ما يوجب بالنفس في بعض الانواع

ما يقتضيه الحيوانية ولو كان كذلك لاتفقت افرادها فيه ص م ليس ذلك فيها من عند ه اعلم ان كلا
مما يمكن بنوعه هو ممكن للطبيعة المشتركة وكلما هو ممكن لها ممكن لافرادها من حيث تلك الطبيعة
لكن ان كانت من الطبائع المادية في عالم الاتفاقات فكل ما يمكن لها بالامكان الذاتي الوقوعي
المتحقق فيها بعللها الذاتية اذ لا مانع ولا قاسر هناك من وصول الفيض الوجودي اليها واما الذي
من الامور الواقعة تحت الحركة والاستعداد فلا يكفي فيها الامكان الذاتي في عالم ينضم اليها الامكان
الاستعدادي الحاصل من الحركات العرضية ومباديها الاتفاقية ومن شانها ان تقرب البعيد من
قبول الوجود عن مبدا المفيض وتبعد القريب عنه فيجب لها ما امكن لنوعه ويمتنع اخرى ص
ولا يعلم ان فيهما اسبابا غائية اه لا حاجة في بيان هذا المعنى الى بعض الاشخاص المتعفنة في نوع
والحيوانات الحيز انها المحتاجة لحصول غاية عن كمالاتها الممكنة الى الحوادث الى الاسباب الغائية
عنايته فيها امور شاهدة لو احال الامور الى الخيرات ويمنع الاشياء عن كمالاتها كالبرد المفسد
للثمار والحر الشديد المضر للحيوانات وكالهواء المنفعل [illegible] وكالاغذية والادوية البقية
المصلحة للحيوانات [illegible] ذلك [illegible] حيثيات سماوية [illegible] واتفاقات ارضية ص م
واما كيفية هذا الاستكمال الكمال فيما يجي فيما بعد هذه اشارة الى ما سيحققه الشيخ من كون بعض
الحقائق بحسب طبيعتها المشتركة مما يقبل الاكمل والانقص والاشد والاضعف لا بواسطة امر زائد
عليها كتخصص فصلي او لاحق عرضي وهذا مبني كثير من قواعد الاشراقية كاثبات المثل النورية
الانوار العقلية وغير ذلك مما ستقف عليه ان شاء الله ص م فان البياض داخل في الابيض اه الحق
ان مفهوم الابيض من حيث هو ابيض لا يعتبر فيه شيء غير البياض بل هو نفس البياض لا شيء داخل
فيه البياض وكذا قياس الناطق وغيره من المشتقات وفي حواشي المطالع مفهوم الشيء لا يعتبر
في مفهوم الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه
الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و
ثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيخ في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي
فيه انتهى [illegible] الشيء المجرد لا بشرط [illegible] بشرط شيء [illegible]
فهو عرض مقابل للجوهر فكما ان طبيعة الناطق جنس ومادة باعتبار [illegible] وفصل وصورة
باعتبار [illegible] طبيعة العرض عرضي [illegible] باعتبار [illegible] الحكماء [illegible]
الاضافة بالمضاف الحقيقي وعن معروضها [illegible] بالمضاف المشهور [illegible] المعلم الاول

من اكثر

من اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف فانه قد وقع في تمثيل المشتقات وما
في حكمها كالابيض والابن [illegible] فنظائرهما هنا وملخص الكلام ان مفهوم الابيض
مثلا ما له البياض مطلقا سواء كان عين البياض او معروضا او المركب منهما وهذا يصدق على كل
وان لم يعتبر في مفهومه غير البياض وهذا كمفهوم الكلي الصادق على المنطقي والطبيعي والعقلي
[illegible] الحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة [illegible] هذا القول على وجه لا يكون باطلا
بالقياس الى طرف واحد وهو ان يؤخذ الكلي من حيث ماهيته وذاته لا من حيث هي هي
معدومة ولا موجودة اذ الوجود ليس ثابتا في مرتبة ماهية الممكن ولا رفع الوجود وان كان
نقيضه ثابتا في تلك المرتبة فان نقيض الوجود في تلك المرتبة هو رفع الوجود الذي في
تلك المرتبة هو رفع الوجود الذي في تلك المرتبة هو رفع الوجود الذي في [illegible]
قولنا في تلك المرتبة قيدا للوجود المضاف اليه الرفع لا قيدا للرفع الذي اضيف الى الوجود على
ان المحال هو ارتفاع النقيضين عن مطلق نفس الامر لا ارتفاعهما عن كل مرتبة بخصوصها
الا ترى ان رجلا اذا تحرك في السوق فيصدق عليه انه ليس بمتحرك ولا ساكن في بيته
وهو ان الشر ليس ضدا للخير اه الشر كالخير يطلق بالاشتراك على معنيين حقيقي واضافي
الاول عبارة عن عدم ذات او عدم كمال الذات والثاني ما يكون منشا لعدم ذات او عدم كمال
او مصحوبا به فان الاول شر بالذات وهو لا ضد له [illegible] لا ذات له والثاني
شر بالعرض فيليق له التضاد وهو امر وجودي يمكن ان يكون ضدا لما هو خير بالذات وهو الخير
الحقيقي او بالعرض وهو الاضافي ويقال له النافع فشبهة الثنوية [illegible] ان المبدا واحد
عنه خير وشر معا ان كان في الخير والشر الحقيقيين فجوابهم كما اشار اليه ان الشر [illegible] عدمي
لا ذات له حتى يمكن صدوره عن فاعل فلم يصدر من المبدا ما هو شر حقيقي اصلا واما ان اجريت
الشبهة في الخير والشر الاضافيين فجوابهم ان الاشياء الموجودة تنقسم بحسب الاحتمال العقلي
الى ما لا شر فيه اصلا وما هو شر محض وما يكون الشر فيه غالبا وما هو بالعكس منه وما يتساوى
فيه المتقابلان فهذه خمسة اقسام ثلثة منها وهي التي يكون شرا محضا او شرا مستوليا او
مساويا للخير [illegible] غير موجودة لان كل موجود فهو لا يخلو [illegible] عن خير
ما ينوع الموجود [illegible] الذاتية [illegible]
الحقيقية والاضافية [illegible] الموجودات اكثر من الاعدام الاضافية [illegible] للمبدا الاول [illegible]

بالقياس الى الاشرفية الى ذلك الطلبات كالعقول الفعالة والانوار القاهرة وما فيه شر قليل كالاجسام
سيما الكائنة وهما جميعا من اقسام الجوهر اما الاول فظاهر لانه خير حقيقي واما الثاني فلانه في عدمه
شرا في وجوده فيكون وجوده خيرا اضافيا فيجب صدورهما جميعا منهما لكنه الاول والخير المحض
وهذا مسلك المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية والاقلطرين افلاطون فالغلط في الاول من
اشتباه الامر العدمي بالوجودي وفي الثاني من اشتباه احد المتضايفين بالاخر ومن ثمه
من اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان اه ان المبني في كون بعض الاعدام لا يشترط فيه المحل
الممكن وفي بعضها يشترط والمشترط فيه المحل والامكان قد يشترط فيه الامكان المتضايف وقد
لا يشترط فيه لان العدم معناه رفع الوجود والوجود قد يكون قائما بذاته غير محل موجود من
الوجوه كالباري جل اسمه فلا يتصور انعدامه وما وجوده لمهيته فيتصور له عدم عن محل متصف
بالامكان ولو بحسب الاعتبار العقلي في ظرف التحليل كعدم العقول والنفوس عند فرض مهيتها
مجردة من الوجود ولو امكن ذلك وما وجوده محتاج الى امكان ما قبل عن الامكان الذاتي فتصور له عدمان
عدم بازاء وجوده مهيته مطلقا وعدم بازاء وجوده المقيد بالامكان الاستعدادي فتعدد تعدد تضايف
الامكان وفي نوع يشترط في عدمه تلك الامكانات ما قصا النوع لان الامكان الاستعدادي اذا تم
كان الوجوب حاصلا من المبدأ الفياض اذا تقرر هذا فنقول العدم والعاجز والحدوث لا يتصور الا بالقياس
الى ذلك الحق ثم اذا خلا الوجود بلا عدم والغنا بلا حاجة والقيام بالاحدث جاءنا القدم [illegible]
[illegible] بالقياس الى مطلق الوجود من اسماء الاعدام التي يشترط فيها نقابلها قابلية والامكان وبالقياس
الى المتضايفات من اسماء السكون عدم الحركة وهي عبارة عن التغير من حال الى حالة على التدريج
ولا يتصور الا ان يكون الموصوف بها موجودا ثم جوهرا ثم جسما انه كان عن الجسم فهو من اسماء
الاعدام المحوجة الى هذه الامكانات ثلاث واسم السكون والموت نوع منه وهو عدم الحركة الحيوية
عن الجسم الذي كان شانه فوق الحيوة وان كان من غيره فهي السكون بل لا يسمى باسم مخصوص
وعدم الحس عن الحيوان لكونه عبارة عن انتقاش جسم لطيف حيواني بصورة منتزعة عن مادة
يسمى باسم خاص كالعمى او نحو كالصمم والبكم وغيرها في الحيوان لا يسمى باسم كذلك
ما يفتقر من الموجودات الى استعداد نوعي فوق الجنسي بعده من افراد ذلك النوع يليق ان
يسمى باسم اخص من اسماء الاعدام المختصة ومن افراد غير نوعه لا يكون كذلك كالعمى في غير العقرب
وكذلك القياس فيما يفتقر وجوده الى استعداد نوعي فوق النوعي بعده من افراده شخصي بعد ذلك

الاستعداد

الاستعدادات والامكانات التي تستحق عدمه المقابل له لان يسمى باسم مخصوص لحقوق الثاني الاعلام
المذكورة لافتقاره الى استعداد شخصي وما يفتقر بعد ذلك الى استعداد نوعي اليه من حيثية
ان منه وجود الشخص فعدمه بالقياس الى ذلك الغنا ما يحتاج الى مثل تلك القابلية في الجملة و
يستحق لاسم يليق به فالمرهدية بالنسبة الى النساء والصبيان لا يسمى باسم زائد بالنسبة
الى الرجل البالغ تسمى بالكوسجية من سره والاصطلاحات مختلفة لا يبعد ان يكون اشاره
الى تخالف الاصطلاح في العدم والملكة في الفنون بحسب علمين مختلفين اعني قاطيغورياس
والفلسفة الاولى فان الضد المستعمل في قاطيغورياس الشفاء غير الضد المستعمل في غيره قال
الشيخ في منطق الشفاء فلنقسم الان التقابل على الوجه الذي ينبغي ان يقسم عليه بالاصطلاح
الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم ولم تجشم ان نجمع بين الامرين فقد عني نفسه
ثم قسم التقابل على اصطلاح المنطق هكذا المتقابلان اما ان يكون مهيتهما معقولة بالقياس
الى الاخر فهما متضايفان واما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين الى الاخر
من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الاخر او لا من
احدهما الى الاخر لان الواحد لازم له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والملكة مثل العمى والبصر
ثم قال واما القسم الثاني من القسمين الذين ذكرناهما فما دخل فيه مجموع ذلك يسمى في قاطيغو
ياس اضدادا سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديين وكان اذا كان
الموضوع ينتقل من كل منهما الى الاخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه وكان جميع
هذه يسمى اضدادا ~~كلها وكان~~ احدهما معنى وجوديا والاخر عدميا على انحاء الاعدام كان اذا
لم يكن على النحو الذي فلا يجب ان يشتغل المتعلم بكتاب قاطيغورياس بان يجعل العدم غير الضد
قائلا ان الضد هو ذات تخالف المعنى الوجودي في الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد
الذي يقال في هذا الكتاب ليس يعني به هذا انتهى   اللهم قلنا لا نم انه لا مفهوم له اه فيه بحث
اما اولا فلان المقدمة التي ادعاها المعترض وهي ان ما ليس بممكن عام لا مفهوم له قد قام
عليها الدليل وهو قوله لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة فمنعها غير متوجه
انما المنع طلب الدليل على مقدمة والدليل قائم فطلبه طلب الامر الحاصل وهو باطل
فالاولى ان يكون ما استند به نقضا الدليل المقدمة وثانيا فان قولنا كلما ليس بممكن
ليس بانسان ليس قضية طبيعية حتى يكون الحكم فيها على نفس الموضوع بل هي قضية محصورة

في هذا الموضوع ولا نبالي بان
يكون مع

والحكم فيها على الافراد فيستدعي وجود الافراد ولا فرد لهذا المفهوم ضرورة وانتقاء لعاما لها
فلان هذه القضية وامثالها ليست ذهنيات كما علمت مما سابقا بل الذهنيات منحصرة فيما يحكم فيها
على الموضوع من حيث وجود الذهني بمعنى ان مطابق الحكم حصل في حال الموضوع الذهني لا غير فهي
منحصرة في القضايا الطبيعية وقولنا كل لا ممكن لا انسان وكل شريك الباري ممتنع وكذلك ساير المحصورات
التي حكم فيها على الموضوعات المستحيلة باحكام ايجابية مما مر بيانه كالامتناع وعدم الاخبار وعدم
المعلومية وغيرها ليست ذهنيات كما مر بل انما هي قضايا حقيقية وعليات غير بتية وهذا
الاشكال ونظايرها مما نعثر بمثلها مرارا بما ذكره س سرہ ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة
من اجزاء المتشابهة اه اعلم ان اجزاء الماهية بما هي ماهية لا يجوز ان يكون متشابهة والا لكان كل منها
عرضا للماهية لحصولها بغيره وغناها عنه بما سواه بما هو اثل منه كما بينه الحكماء في مقامه ونبه عليه
ان محل المعقول لا يجوز ان يكون جسما او جسمانيا فالاجزاء المتشابهة ليست اجزاء لنفس الماهية بل
لوجودها او لوجود مقدارها والاول يكون في المقدار نفسه والثاني في المتكمم كالمتصلة كما
لحركات الاجسام فطابقتها فقوله انما يصح هذا فيما ورد الشكل اه يدل على ان اخذ الكل مكان
الكل فيما له اجزاء متشابهة يصح في بعض المواضع دون بعض وليس الامر كذلك فكل ما له اجزاء وجود
فيصح اخذ الجزء مكان الكل في جميع الاحكام الذاتية لاتحاد الكل والجزء في الماهية ولوازمها
وبالجملة الاجزاء المتشابهة اجزاء مقدارية والاجزاء المقدارية مما تلاحظ للكل والتثليث
والتربيع والتثليث والقرب وغيرها فانما ليس في الحقيقة في العارضة فالاجزاء المقدارية فانا لما
مثلا انما هي اجزاء الدائرة لا بما هي دائرة على الخصوص بل بما هي خط مستدير حتى انا لو فرضنا قطعة
من الخط المستدير اعظم من الدائرة كان يكون دورا ونصف دور او اصغر منها كان يكون ثلثه
ارباع منها لكان لها قطع واجزاء متماثلة لها في طبيعتها الخطية الغير الواجبة المربع ليس
جزءا للتربيع بل المقدار فيكون مشابها له وكذا الجزء المقداري للفلك ليس جزء الحقيقة الفلك
والا لكان فلكا مثله بل المقدار جسميته كما الجزاء العرق مع كونه من الاجزاء المتشابهة للبدن الانسان
فقد عرفت انهما ليس ما يجزئها كلها في الاسم والحد وذلك لان الشيء قد يكون بحسب نفسه
متشابه الاجزاء لكن يعرض له معنى اخر ويقع له التسمية بحسبه لا بحسب طبيعة المتشابهة فلهذا الايكون
جزء المقدار الذي له بحسب طبيعته متشابها بالكلية لهذه الحيثية ولا يسمى باسمه فجزء العرق على
انه جسم كان جزءا مقداريا لحقيقته المتشابهة الاجزاء كونه مقرونا بشكل مخصوص شرطا نحو

مطلقا وحركة او سكون فعلى هذا لو لم يصدق اسم الشريان والوريد كل الحد الذي يجب على اجزائهما
التي لا يكون فيها تجويف لا يرد نقضا فالغلط فيهما انما نشأ من اخذهما بالعرض فكان ما بالذات
فان قطع الدائرة مثلا ليست اجزاء للدائرة بما هي دائرة بل الخط المستدير فالكل متشابه
لجزئه المقداري فيها واما العرق ونحوه فتحقيقه عميق س سرہ وهذا الشك
من اخذ ما بالقوة اه هذا الشك مما ذكره بعض المنكرين لاستعلام المجهول بالدليل وقد تمادى
اورده بعض المتكلمين المنكرين لوجوب النظر في معرفة الله عقلا فقدحوا في القياس البرهاني
الاقتراني على هيئة الشكل الاول وهو اجلى الحجج باعتبار النتيجة المطلوبة وكان سريان القدح
فيه يوجب القدح في ساير البراهين والحجج بالطريق الاولى حتى يلزم لهم ان لا سبيل لاحد الى تحصيل
المطالب بالدليل بل بطريق اخر وهذا قد اعتبره بعض الصوفية الذي كان معاصرا للشيخ الرئيس فاجاب
الشيخ عنه بمثل ما ذكره المص وهو ان كون الاصغر مندرجا تحت الاوسط فالاكبر بالقوة لا بالفعل
ليس معناه انه يكون بحسب الوجود في الواقع لرد عليه ان ذلك غير صحيح في المحمولات الذاتية وكثيرا
من المحمولات العرضية فان زيدا في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم مندرج تحت
الحيوان والجسم في وجوده العيني لما الاول كونه كذلك بحسب الوجود العلمي وهذا الشك مخصوص
باستعلام المجهولات التصديقية في معلوماتها والذي يجري في استعلام المجهولات
التصورية من معلوماتها الشك العلامة لا نا لا نم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه اه الاولى
ان يسند بها المنع بما ذكره ناس قبل في دفع هذه الشبهة وهو ان الشيء اذا كان معلوما من وجه كما
الانسان مثلا اذا علم بوجه الضاحكية ولم يعلم بوجه الناطقية فيمكن ان يحمل الوجه المعلوم عنوانا
لما صدق عليه الوجه المجهول من الافراد مرآة لملاحظة حقيقتها المجهولة كما في قولنا كل ضاحك
كذا او بعض الضاحك كذا فيمكن ان لا يحمل كذلك كما اذا جعل الضاحك موضوعا للقضية طبيعية
اذ لا يكون ح عنوانا لشيء غير نفسه فلا يسري الحكم عليها الى غيره فعلى الاول يكون ما صدق عليه الوجه
المجهول من الافراد معلوما بعلم اجمالي لا يطابق الوجه المعلوم عليها فيكون ح شيء واحد
معلوما ومجهولا فطلبه لا يكون طلبا للمجهول المطلق ولا طلبا للحاصل فقوله وانما يكون كذلك
لو لم يقترن به الوجه المعلوم ان اراد بالاقتران ما في حدود القياس واجزاء التعريف فلا يكون
ذلك الا بين المعلومين دون المجهول والمعلوم فلا يمكن ان يقترن الوجه المجهول بما هو
مجهول مقترنا بالوجه المعلوم وهل هذا الا كالاقتران بين الموجود والمعدوم وان اراد

ان الوجه المجهول من الامور هشانه ان يقرن به الوجه المعلوم اي بعد حصوله ومعلومية فذلك
غير معين ولذلك اراد به معنى لغويا فلا بد من تصويره حتى يعلم صدقه او كذبه والمثال الذي ذكره في هذا
المقام لا يدفع الاشكال ولتضعيف هذا الجواب يدل اي عز وجل رحمه الله ولا نحو الوجه المعلوم
كانت مطلوبيتها من حيث ان لها نياتها التي يصدق عليها الوجهان فهي معلومة بهذا الوجه
معلومية لها فلا يصدق به ولا نحو الوجه المعلوم اي عكسه مجهولة معلومية وان كانت مطلوبيتها
من حيث ان لها نياتها التي ليست هي من تلك الحيثية مجهولة ولا معلومة بوجه الوجه ولعل الوجه
فذلك ممنع فان ذاتا من الذوات ليست من حيث هي هي مطلوبة ولا مقصودة كما ليست مجهولة ولا معلومة
من تلك الحيثية فالاولى ان يتمسك بما ذكره على ان الطلب من تلك الحيثية متوجه نحو الذات المعلومة
الحاصلة بوجه الاجل معلوميتها وتحصيلها بوجه اخر وتحقيق ذلك مما يبتنى على تجويز ان يكون لذات
واحدة انحاء من الوجوه بعضها اخفى من بعض وكذا لنفي الحصول العلمي انحاء بعضها اجلى من بعض غير
ان يصير تلك الذات متكثرة بها قوله الا ان يحصل عنده بضرب من الحس الذي الى حاصل كلام المصنف
كاشرح الشيخ ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا ان يحصل بالتواتر كما في المحسوسات
وانت تعلم ان هذا على تقدير صحته انما يجري في الذوات المجهولة التي التشخيصية لا يمكن العلم بها الا
من طريق الاحساس او ما ينتهي اليه من التواتر وغيره والمطالب الكسبية ليست منحصرة في استعلام
الشخصيات بل من علم عنوانا كليا لذات كلية مجهولة ولها صفات اخرى مجهولة فيمكن ان يحصل
بوسيلة ذلك العنوان صفة اخرى لم تخصه او غير مختصة بها كليا لا علما جزئيا لكن علم ولا مفهوم
الكل ثبت على الوجه الذي يجان صدقه على كثيرين ثم حكم على افراده المختصة او المقيدة بانه كذا او كذا
فقد حصل له علم اخر بصفة لجزئيات وصفات لجزئي لافراد الكلية على الوجه الكلي من غير ان يعرف
شخصا من اشخاص الكليات بخصوصه الا من طريق الاحساس او التواتر وهذا القدر كان في هذا
المرام ولا يبعد ايضا انه يمكن معرفة كل حقيقة بخصوصها لها صفات مخصوصة بها بالنظر والدليل لكن
حقيقة بخصوصها لها صفات مخصوصة لم يقع محمولة لا صفة من صفاتها في طريق الفكر وحلة القطر
كالطير المذكور المسمى بالبحاني في لغة العرب ققنس في لغة اليونانية وهو طائر ابيض بعض كتاب
بر المثل في ابياض كما يضرب بالغراب المثل في السواد وله منقار في غاية الطول وفيه ثقب كثيرة
يخرج منها اصوات عجيبة وهو حسن الالحان واما قصة العجيبة فهو انه يعيش الف سنة ثم يلهمه
الله تعالى بانه يموت فيجمع الحطب حواليه ويضرب بجناحيه على الحطب الى ان يخرج منها النار فيشتعل

وما له توجه عنوان الذات او علمت الذات التي صدق عليها الوجهان ان كانت مطلوبيتها من حيث كونها ما خوذة كذلك اي بانها يصدق عليها الوجهان فهي معلومة بهذا الوجه فهو جهة معلوميتها خارجة فهذا لا نحو الوجه المعلوم

الحطب فخرجت هو فيحلق الله من رماده بعد مدة مدينة مثله وقد نظم العطار في هذه القصة في
كتابه المعروف بمنطق الطير قوله ولا يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة الخ فان قلت كل واحد
من فصول الحيوان مثلا كالناطق والصاهل وغيرهما مقوم لحقيقة الجنسية لتقوم الفصل للجنس
وان لم يكن مقوما لها تقويم الفصل للنوع المركب منهما قلنا تقويم الفصول للجنس ليس تقويما ايا
بحسب ماهيته ومعناه لان معناه متقرر في حد نفسه مع قطع النظر عنها لانها خارجة المعاني عن
معنى الجنس سواء اخذ لا بشرط شيء او بشرط لا شيء بل الجنس بما هو جنس يفتقر الى فصل من الفصول
في وجوده وتحصله عينيا او ذهنيا فالجنس بما هو جنس معنى لا وجود له في الخارج ولا تحصيل
له في الذهن الا بانضمام احد الفصول المقسمة اليه قوله ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات
مختلفة هذا مما يدل على ان للوجود مطلقا تقرر في الاعيان غير الماهية ولو كان امرا عقليا انتزاعيا
محضا كسائر الامور النسبية المنتزعة من نفس الماهيات لكان حاجته على التقوم تابعة لحاجة الماهية
التي يتعدد بتعددها ويتوحد بتوحدها قوله وهذا حتى لا يكون العلة مما يعم المأخوذ
علة الا الحق الذي لا محيص عنه ان الواحد العددي الوجودي لا يجوز توارد العلل المستقلة
او غير المستقلة عليه اذ وجود العلة بخصوصه ما مقوم لوجود المعلول بخصوصه فتعددها يوجب
تعدده ووحدته يوجب وحدتها الا ان يكون هناك الواحد فاشئون كثيرة ولطوار متعددة
وكذا الكلام في الواحد النوعي بالقياس الى العلل المتخالفة بالنوع والامكان المهم فيمتنع ان
يحصل بالاخرى مرة ثانية وان لم يكن كذلك كحرارة العلية الى الطباع المشتركة وهو امر واحد متفق
فيها اختلفت العلل في ظاهر الامر كانت العلة بالحقيقة هي الطباع المشترك ويكون الخصوصيات
ملغاة في العلية ويكون جعلها علة مغالطة من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فلذلك
وصى الشيخ فيما سبق بالاحتياط فيه واما اذا كانت المعلولة طبيعة جنسية ذات وحدة مبهمة فيجوز
ان يتقوم بعلل متخالفة الحقايق كالجنس بالقياس الى الفصول المقسمة اياه الى انواعها المتقومة
وجودا وكذا حكم الهيولي المشتركة الشخصية وذلك لضعف تحصلها وقصور وحدتها الشخصية
وابهام وجودها الناقص المفتقر الى ان يتحصل وجوديا كاملا بل كونها قوة محضة منفعل بكل
هيئة وصورة كما سيتضح ان شاء الله بعموم ان مختلفة الحقيقة كالجنس والفرق بين
الهيولي والجنس ان الجنس بما هو جنس وحدة معنوية يصير بها المعاني المختلفة عند اعتبار
انضياف الفصول اليه ولذا جرت طبيعتها عن القوة الفصلية فهي ذات وحدة وجودية مبهمة

وكذا الهيولي ذات وحدة مبهمة ولكن لها وحدة عددية وهي سواء في ذلك الا ان ما الشخصية ليس لها خصوصية الا تحصلها بالصور وان كان يكون فيها خصوصية اصلا لكن تحصل الهيولي

ما بإزاء الصور العقلية المكتنفة إياها وأما الهيولى فهي المادة الخارجية ونسبتها إلى الصور الخارجية
كنسبة طبيعة الجنس المأخوذ بالمعنى المذكور إلى الصور الذهنية وبالجملة فوحدة الهيولى وحدة
شخصية ناقصة تنافي الوحدة الذهنية الجنسية فكل من الجنس والمادة يصلح لأن يتقوم
بحسب التحقق لوجود الجمهور ما ت مختلفة وذلك لصيرورة كل منهما عين كل واحدة من علل المقومة
إياه وهي يمنع أن يكون لمعنى واحد جنسي أو عرضي عام علل كثيرة ولو اقتضته الآن اشتمل على طبيعة
مشتركة جنسية جامعة هي ملاك العلية عند من الخصوصيات إلا بالعرض حتى في اللازم الواحد
بالنسبة إلى الملزومات فقد ركب شططا الذي منع العرض مستندا إلى المقولات التسع العرضية
واللوازم مستندا إلى الماهيات النوعية كالأربعة والستة وغيرهما لمعنى مختلفة الأنواع عندهم
مفهوم الشيئية والإمكان ونحوها يجري مجراها مستندة إلى الماهيات المختلفة والاعتذار عن بعض
هذه النقوض بأنها عدمية كالإمكان وعن بعضها بأنها حقائق مختلفة كالزوجية غير مفيد
أما الأول فلأن العدمي من حيث اعتباره حصة ما كالوجودي في الافتقار إلى السبب وأما الثاني
فلأن مثل الزوجية وإن فرضنا أنها حقائق مختلفة فلا شبهة في أن لها معنى مشتركا واحدا لازما
فلا محالة ذلك المعنى اللازم مستند إلى تلك الحقائق من أولها إطلاق الزوج على زوجية الأربعة
وزوجية الستة بمجرد الاشتراك اللفظي فقد خرج عن الإنصاف وكان من أعند منهم في اشتراك الطبيعة
الجنسي بين فصول مختلفة الحقيقة متقومة للجنس بأن تلك الفصول لعلها تشترك في قدر جامع هو
ملاك التسبب ... عليه أن القدر الجامع إن كان جنسا لها فالكلام راجع إلى فصولها الذي هي خارجة
عن طبيعة جنسها ~~فالكلام راجع إلى فصولها الذي هي خارجة عن طبيعة جنسها~~ ويلزم عقدها
لا محالة فكل ما فرض فهو علة للازم فيكون للازم واحد علل كثيرة وكذا الكلام في فصول الفصول
إذا كانت هذه الفصول تشتمل على جنس آخر حتى يلزم إما التسلسل أو الدور أو الانتهاء إلى ما قصدنا و
الأولان محالان فتعين الثالث ... كان القدر الجامع عرضا لا ذاتيا فالكلام في أسبابه
عرضية التي هي تلك الفصول لتمام ... لا يتحصل القدر الجامع معروض لها أو علة مشتركة لها ... الجنس
أيضا بوجه من الوجوه لأنا نقول لو كان الجامع علة للفصول أو لم يكن بتوسطها علة للجنس فلا بد أن
في غرضنا وإن كان هو علة للجنس بتوسط الفصول فهي علل مختلفة أيضا الأمر واحد وإن كانت
غير مستقلة فلا بد بحيث هذا المقام ... أن تقول إنا قد منعنا من كون طبيعة جنسية
نوعية مستندة إلى طبائع مختلفة نوعا فمعناه أن يكون المعنى الواحد الجنسي أو العرضي

العامي

العامي عللا مختلفة كذلك والجنس إنما احتاج لطبيعته من حيث هي مجردة عن غيرها من نوع واحد
وكذا الكلي الذي هو العرض العام بالقياس إلى الأنواع المختلفة المندرجة تحته فلا يكون نوعا
حقيقيا بالقياس إلى أفرادها لمنافاته لما ذهب التوضيح فنقول إن طبيعة الجنس باعتبارها جنسا
فقد علمت أنه غير اعتبارها نوعا فلعل حاجتها إلى الفصول المختلفة من حيث اعتبارها جنسا
لا من حيث اعتبارها نوعا أو ماهية عقلية لأنها من حيث وجودها النوعي المتفق الأعداد يكفيها
ما هي واحدة نوعا علة واحدة نوعا وبما هي متعددة شخصا علل كثيرة كذلك وكذا العرض العام إذا
امام
كان نوعا فلعل حاجته في وجوده النوعي إلى الموضوعات الكثيرة المختلفة إنما هي من جهة
كثرته العددية أي تشخصاتها الوجودية لا من جهة وحدته نوعا إلى معانيها النوعية مثلا العرضي
لها مفهوم واحد ... الحقائق الأعراض من جهة وجوداتها المختلفة عددا لا من جهة معانيها
المختلفة نوعا وجنسا ... ولا يمكن دعوى التعدد فقد علمت أن الشيء لو كانت له محصلات
مختلفة نوعا كالجنس بما هو جنس يجوز أن يكون لمفهوم وجوده المحصل أمور متعددة نوعا
كالفصول المختلفة ويمكن دعوى التعدد في العلل المقتضية لأنواعه إذ لو كانت علة محصلها
إنما هي القدر المشترك الجنسي الذي بينها لكان المقام أقوى محصلا من العلة بل المعنى الجنسي
لا اقتضاء له في ذاته لكونه أمرا بالقوة غير تام الحصول ولو كانت العلة لها أمرا متفقا
نوعيا فكيف يجوز أنه يكون واحد متفق بجهة واحدة موجبا لأنواع مختلفة من غير جهات
وكذا الكلام في الهيولى المشتركة باعتبار تنوعاتها المختلفة كالماء والهواء والحيوان والنبات
فلكل تحصل نوعي لها علة أخرى هي صورة نوعية ولعل كون الصورة من حيث هي الصورة علة
لوجودها كالجوهر ... أن هذا المعنى أمر عقلي اعتباري لا يصلح علة للهيولى المتحصلة بل لو
أمكن ذلك يصح أن يكون علة لها باعتبار جهة واحدة واشتراك في الجنس بتلك الجهة
لا وجود لها في الخارج لأنها اعتبارية فيكون سببية القدر المشترك من الصور للهيولى من جهة
محصليتها المبهمة في الظرف التحليلي الذهني فإن قلت المادة من الأجزاء الخارجية للمركب
... يجب كونها من الأجزاء العقلية كالجنس وإلا فما الفرق بين المادة والجنس
قلت معنى التركيب الخارجي بين المادة والصورة ليس أن كلا منهما موجود بوجود مغاير للآخر
وإلا لم يحصل منهما واحد طبيعي بل معنى ذلك كونها ليحصل بحيث يصدق عليه أنه هو بأحدهما بالقوة
وبالآخر بالفعل ثم يمكن أن ينقلب صورته إلى صورة أخرى كالماء إذا صار هواء فإن الماء من حيث

جسمية ما وبالقوة غير تام الحقيقة ومن حيث حصته ماء وبالفعل فاذا انضمت الصورة النامية فلم بق
هو من حيث كونه ماء ولكنه بقي من حيث كونه جسما ولا يمكن هذا في مثل الجنس والفصل فانهما جنس
وفصل وهذا المطلب بزيادة شرح ليس هيهنا موضع بيانه   س م اعلم ان القاعدة الكلية
بوجوب شيء على شيء اذا رجع هذه القاعدة الى قضية موجبة كلية ضرورية وحقيقة الموجبة الكلية
يناقض بسلب المحمول عن بعض افراد موضوعها وهو معنى السالبة الجزئية التي هي لانه نقيض الموجبة
الكلية لان نقيضها الصريح رفعها اعني رفع الايجاب الكلي وهو السلب الجزئي مثلا زمان
اذ كلما تحقق رفع الايجاب الكلي تحقق السلب الجزئي ما لم يكن المحمول ثابتا لجميع افراد الموضوع
فهو اما مسلوب عن الجميع او مسلوب عن البعض وثابت للبعض الاخر وعلى اي الوجهين مسلوب
عن البعض في الجملة وهو معنى السلب الجزئي وكذلك كلما تحقق السلب الجزئي فلم يكن المحمول ثابتا
للكل وهذا معنى رفع الايجاب الكلي   س م قوله القاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء لو رجع
هذه القاعدة الى قضية سالبة كلية ضرورية وصدقها ينتقض بايجاب محمولها لبعض افراد موضوعها
وهو معنى الموجبة التي هي لانه نقيض السالبة الكلية لان نقيضها الصريح رفعها اعني سلب السلب
الكلي وهو الايجاب الجزئي مثلا زمان اذ كلما تحقق سلب السلب الكلي لم يكن المحمول مسلوبا عن
جميع افراد الموضوع فهو اما ثابت للكل او ثابت للبعض ومسلوب عن البعض الاخر وعلى اي الوجهين
ثابت للبعض في الجملة وهو معنى الايجاب الجزئي وكذلك كلما تحقق الايجاب الجزئي فلم يكن المحمول
مسلوبا عن الكل وهذا معنى سلب السلب الكلي واما الجهات كالضرورة والامتناع فهي قيود
مخصصة للقضايا والاحكام سيما على قاعدة الاشراق فانتقاض الاعم يستلزم انتقاض الاخص
من جهة فاذا انتقض اصل القاعدة بشيء فانتقاض ما هو اخص منه كالضروري او الممتنع منه
بل الشان بشيء يكون اولى واما امكان الخاص فلكونه موجبة وسالبة في حكم واحد فلا يتصور
فيه انتقاض ويكفي في اثباته دعوى الايجاب الكلي او السلب الكلي ثبوت المحمول لفرد من الموضوع
وسلبه عن فرد اخر منه لظهور ان المحمول غير ضروري للجميع ولا يمتنع على الجميع اعني الكلي الافرادي
كما هو شان المحصورات الكلية   س م كاللونية فانها لطبيعتها ممكنة ان يكون سوادا
او بياضا اه اي يمكن ان يلحقها فصل السواد وفصل البياض اعني قابض البصر ومفرقه
اللونية ليست جنسا لهما بل مادة او موضوعة لهما فان قلت اذا كانت اللونية متحققة في السواد
والبياض فلا تضاد لهما من قبل الجنس فان كان تضاد بينهما انما من قبل الفصل فالمتضادان بالذات

هما الفصلان ومن شرط التضاد الاشتراك في الجنس القريب والفصلان لا اشتراك في الجنس
القريب لانه خارج عنهما والجنس الذاتي لما هو جنس له دائم فهما اي بينما قبال على موضوع فيهما
عرضان مستقلان لا فصلان قلت ينحل هذا الشك بأيسر البيان فلا ان في الاعيان لا يتصور
اذ لا لونية مستقلة في الاعيان يعني ان جنس السواد وفصله متحدان جعلا ووجودا ليس لجنس جعل ولفصله
جعل اخر فغاية الخلاف انها تأثير بين فصله وفصل البياض ثابتا بينهما ايضا بالذات وهما
مشتركان في الجنس القريب والفصلان ليسا وصفين مستقلين في الوجود متحادين عن
اللونية بل انما يفصل الذهن كلا من السواد والبياض الى جزئين مشترك ومختص ويجرد اللونية
عن الفصلين فيصير موضوعة الكل عينهما   س م والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على
نوعها اه الفرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية ان الاولى يمكن لكليها ان يحل الجنس
الذهني ما يمكن على كل فرد منها والثانية يمكن لها بحسب الواقع ما يمكن لكل فرد منها ولكنها
يمكن لكل فرد منها من حيث هويته ونوعه ما امكن على سائر الافراد وليس انه يمكن على
كل شخص من حيث تخصيصه كل ما تخصص به سائر الافراد كما توهم عبارة الشيخ المحقق وهي قوله
لكن بانه في امكان تخصص كل شخص من اشخاصها بما تخصص به غيره فان تخصص كل
واحد من الاشخاص انما يكون بنحو من الوجود نسبته الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع
مقيد بان ان تبدل عموم الحقيقة غير جائز وعبارة المصنف حيث قال ما تخصص به اشخاصها
فلم يقل ما تخصص به اشد حلا اذ يكن الطا هويته تخصيصه سائرها او صفته هويات تخصيص
لنوعه من اللواحق العرضية   س م وليس التصديق هو نفس النسبة الايجابية اه قد علمت
ان التصديق مطلقا عبارة عن حالة وجدانية ادراكية للنفس متعلقة بنسبة ذهنية سواء طابقت
نسبة خارجية او لا تطابق والتصديق السلبي يشارك الايجابي في كونهما جميعا حالة نفسانية
الا ان مطابق هذا التصديق ان كان صادقا عدم الموضوع او عدم نسبة له فان اريد بالسلب
نفس التصديق فلا شك انه حكم وجودي فان اريد به مطابقه فهو عدم او عدمي اذ يكفي في حكمنا
ان الشيء ليس بموجود او ليس بكاتب عدم نفيا وعدم نسبة الكتابة اليه فمن قال ان السلب
حكم عقلي لا بد له من ثبوت شيء اراد به المعنى الاول ومن قال انه رفع النسبة وقطعها فليس بثابت
اراد به المعنى الثاني   س م فالمطلق العام في الحكمة لا يطلق الا في الضروريات او كل
قضية اما خالية عن الجهات كلها فهي مطلقة عامة الاطلاق ومحل التي بين فيها حكم سلبي

ایجابی من غیر ان یقید بشیء واما غیرها الیه عن الجهة فهی شیء هو مجهة وهی التی بین فیها حکم مقید
بشیء اخر الضرورة الذاتیة او الوصفیة او الوقتیة او الدوام الذاتی او الوصفی او وجودی لا ضرورة ولا دائمة
او لا دوام ذاتی فالاطلاق فی القضیة یقابل التوجیه تقابل العدم والملکة کما سبق وعد المطلقة
العامة من الموجهات من قبیل عد السالبة من الحملیات فهی بینها فی القضایا او الضرورة وغیرها
ما هی المکنة من حیث العموم لا من حیث الاعتبار لان اعتبار الاطلاق غیر اعتبار التوجیه ولها
المکنة فیغایرها من حیث العموم والاعتبار جمیعا لما علمت ان المطلقة ما بین فیها حکم بالفعل والمکنة
ما لا حکم فیها الا بالقوة فلا یتناولها المطلقة لا تحقیقا ولا اعتبارا فاذا تقرر هذا ظهر ان معانی
کلام المص فان اسقاط المطلقة وحدها ان کان من جهة العموم للفعلیات فکل قضیة تعم
غیرها ینبغی ان تحذف فالمکنة اولی بالحذف من المطلقة لصدقها فی مادة لا یصدق المطلقة
وان کان لاجل ان الوجود لا ینفک عن الضرورة بحسب الواقع یعنی الشیء ما لم یجب لم یوجد فالممکن
ایضا لا یخلو عن احد طرفیه بل کل طرفیه عن ضرورة ما بحسب الواقع فان ممکن الکتابة للانسان اما
واجب الکتابة او ممتنع اللاکتابة او واجب اللاکتابة ممتنع الکتابة بحسب الواقع فلا امکان مجردا
عن الوجوب والامتناع وکل منهما ضرورة لما ثبت والمغایرة بحسب الاعتبار ان کان ملحوظا فی الموجهات
فهو متحقق فی الجمیع فکان اعتبار الامکان غیر اعتبار الوجود والدوام وغیرهما فاعتبار الاطلاق ایضا
غیر اعتبار التوجیه والتقیید ثم ان القول بان الاطلاق مشعر بالعموم فی الکلیة دون الجزئیة کما
نبه علیه مما لا وجه له ظاهرا   س ره واعلم ان المتاخرین یثبتون العکس بالافتراض والخلف ان
الحجة المذکورة للموجبة من الشکل الاول کانت هکذا اذا صدق لا شیء من ج ب فلیصدق لا شیء
من ب ج والا لصدق نقیضها وهو بعض ب ج فبعض ج ب حق فکان لا شیء من ج ب هف
الاعتراض علیها بوجهین احدهما الظاهر مبنیة علی بیان انعکاس الموجبة الجزئیة موجبة جزئیة
وهو انما یتبین فی ... بانعکاس السالبة الکلیة وذلک دور [illegible] بانها [illegible] بالخلف
الذی یبین [illegible] عند [illegible] القیاسات الشرطیة [illegible] عن الاول بالعدول عن بیانها بالعکس
الی بیانها بالافتراض واعترضوا من الثانی بان الخلف قیاس یبین بنفسه ثم لما توجه الاعتراض
علیهم بان الافتراض مبنی علی قیاس من الشکل الثالث اجابوا بانه لیس کذلک لان المقدمتین
[illegible] لا بعضها محمولا علی بعض وحملها لیس علی طریق الحمل الشائع فالقضیة لیست بقیاس
فضلا من ان یکون من الشکل الثالث بل فیه [illegible] فی موضوع ومحمول [illegible] والتمهید ونتیجته

الشیء باسمین لا یصیر شیئین وکذا توصیف الشیء بصفة لا یوجب تکثره بل ترکیبها یفیدها ان القضیة
تستدعی تغایر الحدین والقیاس یستدعی حدا اخر مغایرا لهما   س ره وقد یثبتونهما بالخلف
ای یثبتون عکس الموجبة الی الموجبة الجزئیة بالخلف المبنی علی انعکاس السالبة الکلیة سالبة
کلیة وقد کان بیان انعکاسها بالخلف المبنی علی انعکاس الموجبة الجزئیة موجبة جزئیة کما
فی الحجة المنقولة عن المعلم الاول فیکون بیانا دوریا وقد علمت انه اعترض بالجملة اذا سقط
الخلف عن احد البیانین اعنی بیان انعکاس السالبة الکلیة وبیان انعکاس الموجبة الکلیة
او عن کلیهما ویبین احدهما او کلاهما بالافتراض فقط اندفع هذا الایراد   س ره ثم یثبتون
الشکل الثالث به ای بالافتراض الی الاول لا بالعکس فیه فعدل البیان قد علمت مرادا ان الافتراض لیس من
الشکل الثالث فاندفع هذا الایراد   س ره ثم ان الخلف غیر کاف اه لا یخفی ان العادة
جاریة بانه اذا سمی شیء باسم او عبر او بوصف او بعنوان فانما یقع له ذلک باعتبار معنی جامع
لعلائق الامر فیکون ذلک بحسب اقل درجة من ذلک المعنی الجامع یوجب فیه ویستحق به لذلک
الاسم والحد ثم ان لا یعوزه شیء منه لا باعتبار ما یلزمه من الامر الاعم او یقتضیه من الامر
الاخص وعلیه مبنی الاصطلاحات المنطقیة وغیرها کالهندسة والحساب وما یشبههما واذا
اطلق مثلا فی علم الحساب المخرج المشترک للکسور فانما یراد اقل عدد یخرج منه تلک الکسور
ویکون کل منها عادا له لا ما هو ازید من ذلک او اعم منه وان صدق علیه معنی کونه بحیث
یخرج منه الکسور فاذا دل الدلیل علی کون اعداد کثیرة بالصفة المذکورة فلا یحکم علی شیء
منها بانه مخرج مشترک بحسب الاصطلاح الا اذا ظهر ان لا عدد دونه بهذه الصفة وکذا اذا قیل
عدد کذا ضعف او ثلثة امثال لهذا العدد فانما یراد به اقل مراتب الضعف الذی یعاد
فیه الثلثة الامثال کما یوجد فیه ذلک المعنی فی ازید منه فکذا الکلام فیما نحن فیه فان العکس
نعکس کل قضیة انما یتحقق فیه معنی العکس لا یعوزه شیء من احکام العکس التی منها
کون الاستلزام متکررا من الجانبین فعکس لا شیء من ج ب یکون لا شیء من ب ج لا ما
یلزم من المعنی الاعم کلیس بعض ب ج او لیس هذا الباء وذاک الباء بجیم لان کل کلی یشتمل
علی تمام ما انما یتحقق فیه معنی العکس بحسب الاصطلاح علی وجه یقع فیه اکتفاء فان قلنا لیس بعض
ب ج لکان مستلزما لها لانها یستلزمه ولیس کذلک فعلم ان عکس القضیة معنی اخص من
السالبة الجزئیة ولم یوجد معنی اخص من السالبة الکلیة ویتحقق فیه کمال العکس فکونها

عکسا للانتفاء من ج ب لکان صح

العكس لاغير الثاني الحق انه يمكن ان يخرج عنه الواجب لانه لا حاجة الى هذا القيد لاخراج الواجب لان قوله س م له وجود يغني عن هذا القيد لانه على ما يكون وجوده زايدا على ماهيته والواجب ليس كذلك س م فاما ان يكون حالا في غيره سارياً فيه بالكلية هذا التعريف مع اشتماله على المشترك اللفظي غير جامع لخروج عوم نحو لاعراض الجوهريات كالاعراض التي لا تنقسم كالاضافات كغيرها والاعتقاد عن خروج القسم الثاني بانها امور اعتبارية غير محققة ان منها ما هو صادقة على الموجودات الخارجية اذ كثير من الاشياء الخارجية مما يصدق عليها انها اضافة المضاف وهو كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر وكلما يصدق عليه حيثية من افراده الموجودة لا يمكن ان يكون المفهوم في الخارج الا كذلك وقد عرف الحلول بتعريفات شتى فليس شيء منها خاليا عن الخلل والفساد اما طرداً او عكساً او كليهما كقولهم الحلول هو الاختصاص الناعت كقولهم هو اختصاص شيء باخر بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانه ينتقض عكسه بالسواد والبياض ونحوهما ان كان النعت حملا بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل المحل ان كان بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق والحمل كقولهم كون الشيء سارياً في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر فيرد عليهم النقض باحوال المجردات فوادا تقييدا اخر وهو قولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالاطراف والاضافات وغيرهما مما لا سراية فيه وقد ذكرنا هذه المباحث في شرح الهداية الاثيرية مفصلة من اراد فليرجع اليه والاوفق في تعريف الحلول لما ههنا وتحصيله غاية من التدقيق وهو كون الشيء بحيث يكون وجوده بعينه وجوده لشيء اخر بعد تمام ذلك الشيء الاخر فلا يرد عليه شيء من النقوض لا طردا ولا عكسا لصدقه على الاعراض كلها وعلى الصور النوعية بالنسبة الى موادها وكذا عن ساير انحاء الحصولات النسبية كحصول الفصل للجنس بالعموم حيث يكون حصول كل منهما للنوع وكل من المادة والصورة للمركب كما يظهر بالتامل س م ولا حاجة في تعريفه الجوهر الى التقييد بقولنا لا في موضوع كما فعله المشائون الذين يقولون هو الموجود في شيء غير متقوم به لا في موضوع كما ان يقول ماهية ما هو هذه قيود اعتبر نقولهم في شيء اما لان الشيء الواحد لا يستحيل وجود عرض واحد في شيئين او عارض واحد ومفهوم الكلية وغيرهما فالموضوع في كل منهما من حيث كونه موضوعا امر واحد لا الشيئان والكثرة واحد حقيقيا او واحدا من جميع الوجوه فموضوع العشرة مجموع الوحدات لا كل واحدة والا لكانت كل عشرة عشرات مجموع الى حصلنا من هناء فان قلت تنقل الكلام الى كيفية عروض تلك

الوحدة

الوحدة وبيان موضوعها قلت لا يلزم ان يكون وحدة موضوعه معتبرة بل انما يكون من مقومات الموضوع كل موضوع عرضا لاحقا به من خارج حتى يعود الكلام الى وحدة موضوعه بل انما يكون من مقومات وجوده سيما على ما ذهبنا اليه من ان لكل موجود عيني وحدة هي عين وجوده الخاص به والوجود ليس عرضا لما هو موجود به وبما ذكرنا تحقق الجواب عن هذه الشبهة التي اوقعت كثيراً من الفضلاء مثل الامام الرازي وغيره في ورطة الحيرة لما توهم ان قولهم في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان كون الكل في الاجزاء قول مجازي لان الكل انما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كان لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون في كل جزء جزء فيكون الكل كلات لا كلا واحدا والمفروض خلافه هذا واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو مجموع لانه في المجموع فللكل كل صورة تمامية في اجزائه هي نفس وجود اجزائه جميعا لا انه شيء اخر موجود في اجزائه كما ظن وكلا انه موجود في واحد واحد منها كما توهم ومن ههنا يعلم ان الصورة النوعية هي عين وجود المركب الخارجي وان التركيب بين المادة والصورة بما هو صورته في الخارج اتحادي وان العشرة مثلا صورتها عين الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من غير ان تقلد لاتعلم واما قولهم غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة وهو الصور الجوهرية فلا جرم لا يكون عرضا عندهم بل صورة اعلم ان صفات الامور كما حققه الشيخ الرئيس في الشفاء يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقر له ذاته متقوما بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي توصف بها لحقتها خارجة عنه لحوق عارض او لازم او بيت ملحقة من خارج بل هي جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة ملحقة لتقومه بها سواء كانت جزء اس ذاته او ليست جزءا منها او لا يكون الصفة مما يقوم ذاته بل لحوقها يكون لحوق لازم او عارض لما يقوم به بالذات او يكون لحوقها له بالتبعية مثال الاول وجود البياض في الثوب والضحك للانسان ومثال الثاني وجود النفس للانسان ومثال الثالث وجود الصورة الجوهرية للجسم المطلق ومثال الرابع وجود الصورة للهيولى ومثال الخامس وجود البياض او التحيز للهيولى واما وجود الفصل للنوع او الجنس من حيث كون الفصل جنسا من قوام ذاته لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجودها وجودا واحدا ويستلحق النسبة سواء كانت نفادا باللام الغيرية فذلك مما قد يخرج بالقيد الاول واما اذا اخذ كل من الجنس والفصل امرا منفصلا بحسب مفهومه ومعناه فيكون نسبة الفصل الى النوع بالدخول في ماهيته

٥٧

وصح معناه الى الجنس بالدخل في تقوم وجوده دون معناه فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ولما قوله لا كجزء منه فاحترازا عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان دون وجود عمومية النوع في خصوصية الجنس من حيث هما عامان وكذا وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كلا من هذه الاشياء موجود في شيء هو جزء منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك ولما قوله لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فاحترازا عن وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل وبين حيث شخصيته الا في محل معين وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في موضوعه ووجود الجسم في مكانه ووجوده في زمانه ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان شيء منها امتنع مفارقته لامر خارج عن ذاته كعدم وجود الخاص به كلزوم الكوكب في فلكه ولزوم المحوي من الافلاك في حاويه فهو لا ينافي صحة ثم عدم مفارقة الجسم عن غير مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة الانسان من غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب كونه منسوبا اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام للشيء دون ما هو فيه كما ان الشيء لطبيعته يقتضي محلا شخصيا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها الا فيما مع الا موجود له يستحيل ان يوجد منه شيء الا في الخارج وكلامنا في الوجود الخارجي فليس الجسم بحسب وجوده الشخصي ما يفتقر لذاته الى مكان معين او زمان كذلك وكون كل جسم شخصي مفتقرا الى زمان وقع فيه من حيث استعداد لها ضرورة انه يجب كما هو شأن العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في الان يلزم ارتفاع النقيضين لعدم اتصافه لا بالحركة ولا بالسكون لان كلا منهما زماني قلنا يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا متصف في كل ان بانه متحرك وهو بهذا المعنى اعم من ان يكون حركته في نفس ذلك الان او في الزمان الذي هو طرفه فقولنا هذا الجسم متحرك في الان لا يستدعي كون حركته في الان اذ يجوز ان يكون في الان ظرفا او طرفا لا اتصافه بالحركة لا لنفس الحركة ولا يلزم ايضا سكونه في الان وذلك لان معناه رفع الحركة عما من شأنه الحركة ورفع الحركة في الان انما كان في الان قيدا للمرفوع لا يستلزم ان يكون الرفع فيه ولا يلزم منه كون السكون انيا لان رفع المقيد اما برفع ذاته المقيد او برفع قيده والاعم لا يوجب الاخص فيجوز ان يحصل رفع الحركة في الان فلا يوجد الحركة لا في الان بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق

الحركة

الحركة عليه والثاني ان خلو الجسم عن الحركة والسكون وان كان مستحيلا بحسب نفس الامر لكن خلوه عنهما بحسب الاعتبار من مراتب نفس الامر فكان الجسم الموجود في الان لا يكون متحركا ولا ساكنا في الزمان نعم يكون في الان الموجود فيه متحركا بمعنى انه في زمان ليس الا كذلك في الان فان قلت الاجرام الكوكبية لكونها ابداعية عندهم يمتنع عليها مفارقة امكنتها فيكون حكمها حكم الاعراض المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل الوجود وتشخصه كذا انه يستدعي الافتقار الى الموضوع وبهذا يكون الموضوع من مشخصات العرض بخلاف الاجرام الابداعية فان وجودها قائم بذاتها او بامور مقترنة في ذاتها لا بحصولها في احيازها الطبيعية لان ذلك لها بعد تقررها تابع لتشخصها ونحو وجودها كان قلنا التعريف منقوض بمواد الاجرام الفلكية فانها موجودة في صورها وصورها متحصلة القوام وليست اجزاء منها فلا يصح قوامها دون ما هي فيه ثم الصور قلت قد حقق بعض الفضلاء بقوله لا نم ان المادة يصح ان تقوم بالصورة الا ما ذكرنا ان معنى فيه هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة وما ذكره في غاية السخافة والوهن كما لا يخفى والحق ان الهيولى جاز ان يتحقق وجودها بالصورة بمعنى ان الصورة وجودها بنفسها ووجود الهيولى بخلاف العرض لان له وجودا ثانيا لوجود موضوعه الا ان وجود موضوعه في حالة بمعنى ان العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه وفي الهيولى هو الموجود في شيء متقوم بنفسه بين المعنيين فرقان الا ان فيهما شائبة في ذلك الوجود وتقرر المرتبة فلكل منهما فضيلة على الاخر وقد اشرنا اليه ها هنا الى اسقاط الادعية

[illegible] ولما الهيولى والجوهر فليست باجزاء له فيدل الكل الاجزاء بالخارجية والاصوب تركه فان الشيخ قدس سره هو انكر وجود الاجزاء في الماهية البسيطة بدليل لاح له كما سيجيء وقد اشرنا اليه سابقا واما ما نقله من عبارة الشيخ فلا دلالة لها صريحا على ان الهيولى جنس للجسم عنده ثم لا يخفى ان انتقاض تعريف الماهية بقولنا ما يجامع لشيء شائعا فيه بالكلية بالنوع الخارجي المعنوي كالمادة والصورة للمركب باق بعينه فيندفع بما ذكره الشارح [illegible] والاجسام المادية في الجسمية الى قوله فهما متباينان فلابد من بيان ثبات امر آخر لكون الجسمية طبيعة نوعية محصلة بذاتها لكون هذه الامور جائية الانفكاك عنها مع تقابلها عما لها ماهية وجودا [illegible] العلامة لانه لا يصح وجوده على هذا الاولى في هذا التقسيم ان يقال ان الشيء الموجود اما ان يكون ذاته بحيث لذاته مع قطع النظر عما عداه موجودا اولا يكون كذلك والاول هو الذي اجازه لا في

بل لا ما يكون الوجود غير خارج عن تمام ذاته والثاني هو الممكن اذ كل ما لا يكون الشيء موصوفا به
في مرتبة ذاته فهو مرجوح له وكل مرجوح معلل اما بذاته او بغيره لكن وجود الشيء لا يمكن ان يكون معللا
بذاته والا لزم تقدم الوجود على نفسه وهو محال وكل ممكن يحتاج الى غيره وهو علته ولما كان هذا التقسيم لا
يتم الا ببيان استحالة الاولوية الذاتية وبيان ذلك لا يخلو عن صعوبة قدس سره فيجب ترجيح
بغيره اذ لو لم يجب وجوده بعلته لكان اما باقيا على ما هو حاله بالنظر الى ذاته من عدم رجحان احد
الطرفين له او صار احدهما اولى به من غير ان يبلغ حد الوجوب والاول يظهر الا لم يكن ما فرض علته
علته لعدم الفرق بين وجوده وعدمه والثاني ايضا باطل لان اولوية احد الطرفين يستلزم مرجوحية
الطرف الآخر وهو يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالته يستلزم وجوب الطرف
الاولى فيكون ما فرض غير واجب هف ومن هذا البيان ظهر ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا من
ذاته اذ لو جعل اما مع تساوي وجوده وعدمه لذاته وهو بديهي ولما بان ترجيح وجوده من
ذاته وهو ايضا محال اذ لا يلزم من كون ما فرضناه ممكنا واجبا لان هذا الترجيح الذاتي ان بلغ حد الوجوب
فذاك وان لم يبلغ وصار الوجود به اولى صار العدم به مرجوحا فكان ممتنعا لذاته كما عرفت فكان ذلك موجبا
بالوجود فكان المفروض غير واجب واجبا لذاته هف واورد عليه مناقضة ونقضا اما الاول فلان
امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر الا ان يكون كلا الطرفين ممتنعا في صورة التساوي
كما في صورة الممكن والجواب ان هذا المنع مكابرة لان المقدمة المذكورة بديهية ضرورية لا تقبل
المنع والا لزم ارتفاع النقيضين واما النقض بالممكن فغير وارد لعدم تحقق مادة النقض لان
التساوي في نفس الامر مستحيل كما عرفت وليس معنى الممكن ما يتساوى له وجوده وعدمه في نفس
الامر كيف وهو اما موجود او معدوم ويستحيل انفكاكه عن الوجود والعدم جميعا بل معنى الامكان
هو كون الشيء بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم او كون الشيء بحيث اذا قطع النظر عن غيره لا يكون
موجودا ولا معدوما كما مر فيكون اعتبارا عقليا وليس معناه كونه يقتضي تساوي وجوده وعدمه
او كونه متساوي الوجود والعدم في الواقع قدس سره وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن يعني
ليس معنى كون الموجود ممكنا سيما في الابداعيات الخارجية عن القوة والاستعداد ان يكون الامكان
بحيث هو لا مرتبة الوجود والعدم صفة له او صادقة عليه بحسب حاله في نفس الامر بل معناه كونه بحيث
اذا قطع النظر عن علة وجوده لم يكن موجودا فهذا صفة له بالقياس الى حاله مع قطع النظر عن وصفه بخلاف الواجب
سبحانه فانه موجود ازلا وان قطع النظر عن جميع ما سواه قدس سره فلا يمكن ابدا قد علمت ان الامكان

الذاتي حالة عقلية فان اريد به ان الشيء يتصف بالامكان في الخارج بمعنى عدم كون الامكان مستقرا
خارجيا له فهو غير مستحيل بل متحقق لان الاشياء الموجودة في الخارج حالها بحسب الخارج الوجود
والوجوب بل هي مخلاة الذات في الخارج بالوجود والوجوب وان اريد به ان الشيء يوصف بالامكان
بمعنى عدم كونها بحيث اذا لاحظها العقل وفرضها مخلاة مجردة عن عللها وجدها متصفة بالوجود
والوجوب فالحق خلافه والا لم يبق فرق بين الواجب بالذات والممكن بالذات هذا وتحقيق المقام
مستعلم بزيادة بصيرة عند مباحث الوجود قدس سره وللعلة على المعلول تقدم عقلي لا زماني اه يعني
هذا التقدم كون احد الشيئين بحيث يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون الاول
قد وجب فالمتقدم يجب بالثاني من وجوب الاول ومرجع هذا التأخر والحدوث الى الامكان الذاتي
شيء واحد وهو غير التقدم بالطبع وهو كون احدهما بحيث متى وجد كان الاول موجودا ولا ينعكس
حيث لا يوجد الآخر سواء كان معه بالزمان او لا يكون واعلم ان هيهنا قسمين آخرين عن الخمسة
المشهورة وغير التقدم بالماهية اليها اثبته بعض العلماء وهو تقدم اجزاء الماهية كالجنس والفصل
المعرف على المفهوم على نفس مفهوم الماهية مع قطع النظر عن وجودهما احدهما ما سميناه المتقدم بالحق
وهو تقدم طبقات الوجود الآخذة من الاول تم المدني في الوجود بعضها على بعض فان للوجود
اطوارا بعضها فوق بعض بالاحاطة والتقويم متفاوتة في ذلك وليس تقدم ما هو اشد حيطة
وتقويما وتقوما انما هو على ما دونه بمجرد تقدم بالفضيلة والشرف فقط وان كان هذا متحققا ايضا ولا
يلزم ان يكون الاشرف فيتقدم على ما هو دونه ولا محيطا به ولا تقدم بالذات بمعنى العلية فقط وان لم
ينفك عن ذلك ايضا لان ذلك من امور المتباينة ذاتا ووجودا بما هي كذلك ولا ايضا بالوضع والمكان
ولا بالرتبة والزمان وهو ظاهر بل هو تقدم آخر يعرفه الراسخون في علم التوحيد وثانيهما التقدم الحقيقي
وهو تقدم وجود الشيء على ماهيته الموجودة به ومعناه كون الوجود حقيقة بالذات والماهية تابعة له
التحليل العقلي كما سيجيء قدس سره ومن التقدم ما هو زماني اه قال الشيخ العلامة وهذا التقدم الذي
باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا لكان للزمان
زمان وفيه نظر فان معنى هذا التقدم كون الشيئين بحيث لا يوجدان معا سواء كان بعروض التقدم
نفس اجزاء الزمان او غيرها وليس من شرط المتقدم ان يكون ما به التقدم صفة زائدة عليه بل جميع انحاء
التقدم والتأخر سوى ما هو بحسب الوضع والاعتبار لا يعدوه ينتهي الى ما هو المتقدم بنفسه ومتقدم وما هو بذاته
متأخر فكل جزء من اجزاء الزمان يتقدم ويتأخر باعتبارين اذ التقدم الذي بهذا المعنى التصديقي

الا انه اي فهو متقدم وان لم يكن متعقبا بكون بر الشيء متقدما فهو تقدم بهذا المعنى لانه ملاك التقدم
والثاني لا اجزاء الزمان على نحو اخر من التقدم وهو بالطبع لا يدفع كونها متقدمة ومتاخرة بهذا التقدم
والتاخر لان ما بينهما فالتقدم فيهما انما هو باعتبار عدم اجتماعهما والتقدم الثاني باعتبار التوقف
بينهما وربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة بل لاحد ان يقول ان اجزاء الزمان لما كانت متشابهة
ومتماثلة في الماهية لانها متصلة واحدة فليس بعضها اولى بالعلية والاخر بالمعلولية فلا تقدم لبعضها
على بعض بالطبع بل بالزمان فقط فان قلت هذا ايضا ينفي ان يكون تقدم بعضها على بعض بحسب الزمان
لان هذا التقدم ايضا كما عرفت مقتضى ذوات تلك الاجزاء والا لكان للزمان زمان قلنا معنى
حقيقة الزمان عبارة عن هوية اتصالية غير قارة بل متجددة وكونها متشابهة الاجزاء يقتضي ان
يكون لكل جزء من اجزائها حكم الانقضاء والتجدد فلا معنى لتقدم اجزائها بعضها على بعض الا هذا
المعنى لان حقيقتها حقيقة التجدد والتقضي فكل حقيقة هذا شأنها يكون بين اجزائها هذا النحو
من الاختلاف فاذا الاختلاف فيما بين التشابه كما ان المعية الاتصالية فيها عين التقدم والتاخر
بينها وبهذا يندفع الاشكال الذي يقع الاعيان في حله لم من جهة كون الاضافة حاصلة بينهما
بنسبة السابقية والمسبوقية والمتضايفان يجب ان يكونا معا في درجة الوجود والتعقل وهما
اجزاء غير مجتمعة وذلك الاندفاع بان نقول ان المعية لا يتصور بين تلك الاجزاء الا بنحو
الانقضاء والتجدد كما ان المعية الوضعية لا يتصور بين اجزاء المقدار المكاني الا بان يكون
بعضها في جانب وبعضها في جانب اخر وهذا في الحقيقة ينشأ من ضعف وجود المتصلات الزمانية
والمكانية وبؤسها بحيث وجودها بعدمها وثباتها بتغيرها ووحدتها بفرقتها لكونها اقرب الى الاعدام
عن منبع الوجود فاحتفظ بذلك فانه لا تجده في غير تواليفنا   الثالث العلامة واطلاق لفظ
المتقدم على اياب بانه بالعرض لا بالحقيقة اه قد اخذ هذا من كتاب المطارحات للشيخ
حيث قال الشيخ في هذا الكتاب خلاصة ما قد بينا ان التقدم الزماني على الزمان انما هو بالطبع
وساق الكلام على ما بيانه ثم قال فلتنا الى بيتي او يجمع ان كان بنسبة المكان فهو متعلق
بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان جهد ان تميل بعد اكان بها بل بالنسبة الى القاصد من
خراسان الى الحجاز مثلا لما يصل الا الى همدان ان يعان وصوله اليها قبل بغداد وصوله
الى بغداد وقال واما بالشرف فنوا فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة
ربما يقدم في المجالس وفي الشروع ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان او المكان ايضا

يرجع

يرجع الى الزمان فرجع الى ما سبق وان لم يكن كذا فيكون التقدم بالشرف على غيره
باشتراك الاسم انتهى وبعده لا يخفى من التعسف فاما ما ذكره في انحاء التقدم بالطبع فلما
حاله ما سبق واما ما ذكره في التقدم بالشرف فانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم
بالشرف جاريا في غيره كثيرا يوجب ان يكون الامور التي لها علاقة باقسام التقدم معدودة
منها فلا وجه لتخصيصه من بين تلك الامور بجعله قسما برأسه ثم ما ذكره لا يلزم الا ان يكون
لبعض اقسام التقدم بالشرف تقدم بالزمان وبذلك لا يبطل التقدم بالشرف لجواز اجتماع
عدة اقسام التقدم في شيء واحد   الثالث العلامة وصدر بعلمان التقدم ليس مقولا على الخمسة
بالتواطؤ ولا بالتشكيك اعلم ان القوم اختلفوا في ان لفظ التقدم على اقسامه هل هو واقع
بالتواطؤ ام بالتشكيك ام بالحقيقة والمجاز فاكثر المتاخرين على انه واقع على الكل بمعنى
واحد لكن انه بالتشكيك وعبارة الشيخ في الهيات الشفا يدل على ان للكل معنى جامعا
مقولا عليها بالتشكيك وان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم بما هو
متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون لشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى
مشترك بين الجميع على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدأ المحدود
يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث لا يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ الا وقد وليه الاقرب
وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الان الحاضر ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل
السابق ايضا ولو في غير الفضل مقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما
ليس للاخر وليس للاخر الا وهو لذلك الاول جعل متقدما في ذلك الشيء ومن هذا القبيل جعل
المخدوم والرئيس قبل بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع
للمرؤوس حيث يقع للرئيس اذا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار
بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني
والثاني لا يكون له الوجود الا وقد كان للاول متقدما على الاخر مثل الواحد بالقياس الى
الكثير ثم نقل منه الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الاخر
وجود ذلك الاخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب وجود الذي له من
ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجوب
على الثاني انتهى لا يخفى ان المعنى الذي عينه القدر المشترك في كل من الاقسام مما انه هذا يدل على

ان اطلاق التقدم على الجميع ليس بالاشتراك اللفظي لوجود القدر المشترك المعنوي فيها ولا بالتجوز والتشابه لوجود معاني مختلفة من هذا الباب فيها مثلا في التقدم بالطبع بمعنى الدفع باعتبار تحصيل التفاوت فهو ملاك التقدم بمعنى الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدما على الكثير الفاصل الوجود فهنا ملاك التقدم وفي التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه هنا كذلك لا باعتبار اصله وقد مر في التقدم بالرتبة القرب من المبدأ المحدود وفي التقدم بالشرف زيادة المعنى الذي به الفضيلة وفي التقدم بالزمان اجزاء الزمان بحسب المعنى والانقضاء وظن بعض الناس انه يقع على الكل بالاشتراك وعند الشيخ على انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى البعض الاخر بالاشتراك او بالتجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع ولما المجازي في البواقي كما مر وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم مشترك في انه يرجح للتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهو شبيه بما ذكرناه او يرد عليه ان ما ذكره غير جار في التقدم الزماني اذ لا اولوية لاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض وقد علمت حقيقة الحال الى العلامة وبالجملة الا ان لو خرج ما لا يترتب كالنفوس الناطقة اه واعلم ان كل كثير لا يخرج عن ترتيب باعتبار عروض العدد له فان كل مرتبة من العدد يزيد على ما تحته بواحد فانتقص من تلك المرتبة بواحد يتقدم عليها بالوجود وهو يزيد على ما تحته بواحد فما تحته يتقدم عليه في الوجود وهكذا فعروض الكثرة المتناهية او غير المتناهية وان لم يكن ترتيب بين احادها الذاتيها لكن يحصل فيها ترتيب باعتبار عارضها التي هي مراتب الاعداد مثلا معروض العشرة بما هو معروض العشرة متوقف على معروض التسعة بما هو معروض التسعة وهكذا الى الواحد فمعروض العدد الغير المتناهي ترتيب فيجري فيه بيان استحالة البراهين المذكورة في المرتبات المجتمعة فلا يكون النفوس الناطقة المفارقة غير متناهية العدد اللهم الا ان يقال ان العدد من الامور الاعتبارية وليس لها صورة في الخارج والترتيب فيه فرع وجوده اما باعتبار العقل اياه اعتبارا تفصيليا فاعتبار العقل ينقطع لعدم اقتداره على ملاحظة الغير المتناهي تفصيلا اذ لا يكفي فيها الا وجوده في الخارج ملاحظة العقل اياه اجمالا لاجراء البراهين فهذا اجمالا فعالة وجوده ترتيبه مع قطع النظر عن تحصيل الذهن اياه اذ يكفي فيه ملاحظة احاده اجمالا بان يفرض كل جزء من سلسلة مع جزء الاخر منها كما في برهان التضايف والحيثيات او من سلسلة اخرى كما في برهان التطبيق ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم شيء من البراهين على تقدير الترتيب ايضا او يقال ان العدد لا يتوقف على

عله يكون الكل منه بواحد بل يتوقف ابتداء على كل واحد واحد من الوحدات التي يتالف منه كما حققه الشيخ في الهيات الشفاء س مر الوجود يقع بمعنى واحد اه هذا الذي يعني كون مفهوم الوجود مشتركا بين الموجودات قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم وليست هذه المناسبة لاجل كونهما متحدين في الاسم حتى لو فرضنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع بين الموجودات اسم واحد لم نجد هذه المناسبة بينهما كما نجد بين هذه ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر قصيدة وجعل قافية جميع ابياته لفظ الموجود لحكموا بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافيتها لفظ العين مثلا ولولا ان العلم الضروري حاصل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير في احدهما دون الاخر س مره فيدعي ان هذه المحمولات عقلية صرفة اه لكان الوجود معنى واحد هيهنا صرفا بحيث لا يحاذيه امر في الخارج لا يكون له منشأ انتزاع امر عيني يكون مصداقا لحمله ومطابقا له لما كان وقوعه على الموجودات بالتشكيك الا شدي وغيره كما بين الجوهر والعرض ولا التقدمي والتاخري كما بين العلة والمعلول ولا الاولي والمخالف له كما بين الوجود الذي لا سبب له وغيره والثاني ان المتقدم والمتاخر وكذا الاشد والاضعف كما في مقومين الموجودات فالوجود الواقع في كل مرتبة من مراتب العلة والمعلول وفي غيرها متقوم لكونهم ان قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على النفس والهيولى والصورة متقدمان على الجسم فليس مرادهم ان مهية شيء منها متقدمة على مهية الاخر اذ لا علاقة بين مهية ومهية من حيث كل واحدة منها هي هي فان كل مهية كلية اذا نظر اليها من حيث هي هي لم يجد فيها التقدم ولا التاخر ولا العلية ولا المعلولية ولا لكان مفهومها من مقولة المضاف لصدق حد المضاف على ما يعرض عليها ولهي مهية كلية اذا اعتبرت بعقل بمعنى اخر والوجود ليس كك اذ ليس صورة الا في الخارج عينية والذي يقع من الحيثيات الوجودية في الذهن امر مشترك انتزاعي وهو حكاية عنها انها قائم على ان لعقل الوجود العيني لا يمكن بالعلم الذهني لا انتزاعي والا يلزم انقلاب الحقيقة وليس الوجود الخاص العيني كالمهية الموجودة التي يمكن انتزاع صورتها وعنوانها من وجودها الخارجي ووجودها الذهني وبالجملة العلم الحصولي بالشيء عبارة عن حصول صورته من حد العين الى حد الذهن وهذا انما يتصور فيما له مهية غير الوجود ليتبدل عليها الوجود ويكون تارة في العين وتارة في العقل واما الذي هو نفس الوجود العيني والهوية العينية فلا يتصور فيه ذلك

والوجود الذي لا سبب

فذا الوجود امر عيني او اعتباري

س م قال الوجود ان كان عبارة من تحقق السواد اقول اعلم ان الوجود يطلق بالاشتراك اللفظي
بين المعنيين احدهما الاطلاق الشائع العامي وهو عبارة عن موجودية الشيء بالمعنى المصدري
ويقال له الوجود الاثباتي ولا شك انه من المحمولات العقلية وانه مشترك بين الماهيات
ما به الحصول الذي يطرد به العدم عن الشيء وقيل انه حيثية مؤثرة عند الكل وليس هو امرا
ولا كليا طبيعيا وان كان حقيقة بحاجة وليس اشتراكه بين الموجودات كاشتراك الكلي
اقول بل على نحو اخر لا يعلمه الا الله سبحانه فاذا عرفت هذا فنقول كون وجود السواد عينه عند القائلين
بتحقق اعيان الوجودات ليس معناه ان للسواد وجودا وله وجود وجودا خر يزيد عليه وكذا
كون وجود السواد عين السواد عندهم ليس معناه ان المفهوم من احدهما نفس المفهوم من الاخر
حتى لم يكن فرق بين ان يقال السواد موجود او يقال السواد سواد بل المراد ان هذا النحو من
الوجود العيني متحد مع مفهوم السواد بمعنى ان ما في الخارج امر بسيط يحمل عليه انه موجود
وانه سواد وكلاهما مفهومان كليان يحملان على الموجود العيني والموجود من البياض ايضا
في الخارج امر عيني بسيط يحمل عليه انه موجود وانه بياض فالسواد والبياض مشتركان في اول
كل من المفهومين ويختص كل منهما بواحد من الاخرين فبقي الكلام في ان الموجود في الخارج
من السواد مثلا هل هو ما بازاء المعنى الاول او ما بازاء المعنى الثاني اذ لا يمكن ان يكون
محلات متعددة بعضها على بعض ويكون كل منها موجودا متاصلا والا لامكن حمل بعضها
على بعض بل المحمولان في الوجود لا بد ان يكون احدهما حقيقيا والاخر اعتباريا عقليا فبقي
الكلام في ان مفهوم الوجود هل هو اولى بان يكون ذا حقيقة او مفهوم غيره كماهية السواد
البياض وغيرهما والحق عندنا ان المفهوم الموجود اولى بان يكون ذا حقيقة من مفهوم غيره فلا
جرم حكموا بان وجود السواد موجود بالذات وماهية السواد متحدة به وموجودة بالعرض لا
بالذات وللقائل ان يقول لكم ان الوجود لو كان متحدا بالسواد لكان بالبياض لزم كون البياض متحدا
بالسواد ففيه مغالطة منشاها اخذ المتحد مع الشيء في الوجود كما في الحمل المتعارف مكان المتحد
معه في المعنى والمفهوم كما في الحمل الذاتي الاولي فتقدم الفرق بينهما س م قال كان مستقلا
بنفسه فلا يوصف به الجوهر اه الحق ان اتصاف الجوهر بالوجود بمعنى اتحاده معه وحمله عليه فان معنى
الجوهر متحد مع نحو من انحاء الوجود وليس اتصافه به بمعنى قيام الوجود به بل وجود الجوهر نفس
الجوهر في العين وزايد عليه في التصور وكذا وجود العرض نفس العرض في العين وزايد عليه في التصور

وكذا

وكذا وجود كل شيء عينه في الخارج وغيره في التحليل العقلي فالوجود لما كان حاصلا لنفس وجوده
اه لقايل ان يقول ليس مراد المصنف ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف
ان البياض ابيض فان الامر ان الوجود ليس بموجود بمعنى وجود كما ان البياض ليس بذي بياض
كونه معروضا هنا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او نقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا
وهو بعينه موجودية الشيء في الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الوجود من حيث هو موجود والذي
يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر
لما كان فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى
زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا
معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل يجعله او قابل يقبله ومعنى
تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف
غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه به لا بنفسه والحكماء اذا
قالوا كل موجود لم يوجد بحيث ذاته ايكم الوجود زائدا عليه بل قد يكون عينه كالوجود
الواجب المجرد عن الماهية فيكون الوجود فيه ماهيته انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا
فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين س م قال اخذ كونه موجودا انه عبارة عن
نفس الوجود اه مفهوم الموجود عام واحد مشترك بين الوجودات والماهيات مقول على الكل بمعنى
واحد لان معناه ما ثبت له الوجود الا ان مصداق هذا المفهوم ومطابقه يكون مختلفا ففي
الوجود العيني مصداق ذلك المعنى هو ذاته بذاته وفي غيره كونه متحدا بالوجود واقعا ثابته كما ان
مفهوم الابيض يصدق على الجسم والعرض والمركب منهما بمعنى واحد هو ما ثبت له البياض
لكن منشا الحمل في كل منهما مختلف وكذا مفهوم الكلي يصدق بالاشتراك المعنوي على المنطقي
والطبيعي والعقلي لكن في بعضها بالذات وفي بعضها بالعرض ونظير ذلك قول الشيخ في الهيات
الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد فقد يعقل نفس الواحد فقد يعقل
من ذلك ان ماهيته ما انسان هو مثلا او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو واجب الوجود
كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها
الوجود والواحد وبين الوجود من حيث هو موجود وواحد من حيث هو موجود وواحد فقال   والواحد

ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود
حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية لما اتصف
بلوازم الماهيات المختلفة الذوات ومختلفة المراتب لكنه متصف بها لانه متصف بالغنى والحاجة
كما في الوجود الواجبي والوجود الممكني ولا شك ان الغنى والحاجة من لوازم الماهيات وكذا يتصف
بالتقدم والتأخر والاشدية والضعف وهذه كلها من صفات الوجود فصح انه لا بد ان يكون
في كل من الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود بعد الماهية الموجودة الوجودية والا لما كانت
الوجودات مختلفة الحقائق كما عليه المشائون ومختلفة المراتب كما رآه طائفة اخرى ولا الكلي
بالقياس الى حصصه نوعا ولما قيل ان القائل لو كان للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان
ثبوتها للوجود للماهية فرعا على وجودها ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له
فيكون للماهية وجود قبل وجودها غير مستقيم لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد بل
منشاؤه اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد او لم يكن له الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود
نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه
الدقيقة قالوا بتخصيص القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وقالوا انه مستثناة عنها الى
وقالوا يكفي ثبوت المثبت له ذهنا او عينا ويقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود
امر بسيط يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا عنده لا في الذهن ولا في
الخارج لان ذلك من التعسفات   س ره اذا كان السواد معدوما او موجودا ليس بحاصل له كل ما له
معنى غير الوجود فيمكن ان نحكم عن الوجود ونحكم عليه بانه معدوم بمعنى كون السواد معدوما اذا
الخبر الى نفس ماهية السواد انه لم يحصل في الخارج او لم يتحد معه حقيقة الوجود العيني واما اذا اريد
حقيقة الوجود او نحو من انحائه فلا يمكن تصوره الا بصريح المشاهدة لا يمكن الحكم عليه بانه
ليس بحاصل لانه نفس حاصلية الحصول كما لا يمكن الحكم على الانسان بان الانسان ليس بانسان
عندي اذا قلت وجود السواد غير حاصل له فمفاده قولك ان السواد غير موجود اي غير متحد
مع طبيعته في الخارج لا ان وجود السواد غير موجود في نفسه فقد تصورت معنى السواد وقصدت
مفهوم الوجود العقلي وحكمت بسلب اتصاف السواد بهذا المحمول العقلي   س ره فالوجود
وجود والكلام انه قد علمت انه موجودية غير الوجود باتصاف الوجود بها واتحاده به او انضمامه
اليه وموجودية الوجود بنفسه كما في كثير من مبادئ المشتقات فان ابيضية البياض بنفسه

وابيضية

وابيضية الجسم بانضمام البياض اليه   س ره فانا بعد ان نتصور مفهوما مرة فنشك في انه هل له
الوجود ام لا هذا الوجه سواء اورد نقضا لحجة المشائين على كون الوجود زائدا على الماهية او دليلا
استقلالا على ان ليس في الوجود ما عين ذاته الوجود مندفع بالفرق بين الوجود وغيره بان
حقيقة الوجود او الموجود وكنهه لا يمكن ان يتصور في الذهن وما حصل في الذهن من حقيقة
الوجود او الموجود امر انتزاعي مصدري او مفهوم المشتق منه وهو وجه من وجوهه وتعقل وجه الشيء
لا يوجب تعقل حقيقته بالكنه فلا يلزم ما ذكره المص الا كون الوجود العيني مغايرا لهذا المفهوم
العقلي ولم يدع احد منهم ان هذا المفهوم عين حقيقة الوجود الا بمعنى ان ما هو حقيقة الوجود
مطابق لهذا المفهوم ومصداق للحكم به عليه بنفس ذاته   س ره فلا نسبة اليها والنسبة وجودا
وجوابه ان هذه النسبة غير موجودة في الخارج انما الموجود في الخارج امر واحد من غير تركيب فيه من
الجزئين ونسبة بينهما او بين عارض ومعروض الا ان للعقل ان يحلل الوجود العيني الى حقيقة
الوجود ومعنى اخر وهو المسمى بالماهية وينسب احدهما الى الاخر فحصول النسبة بين الوجود والماهية
انما يتحقق في الذهن دون الخارج لاتحادهما فيه ثم اذا اعاد النظر الى وجود هذه النسبة العقلية
وماهيتها اعيد تحليل العقل اياها حصل نسبة اخرى والكلام في الاول لكن مثل هذا التسلسل
لكونه في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع اعتبار العقل اياها   س ره اذا كان حاصلا
في الاعيان وليس بجوهر اه قد مرت الاشارة الى ان حقيقة الوجود ليس بجوهر ولا عرض لانهما
من المعاني الكلية والمفهومات العقلية والوجود ليس له ماهية كلية لكن الماهيات متحدة بانحاء
الوجودات فوجود الجوهر جوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض لا بعرضية اخرى وكذا وجود جوهر
الانسان مثلا فان ما في الخارج ويعرضها التشخص [illegible] من الانسان هو امر واحد يصدق
عليه انه موجود وانه كذا وكذا فهو بحسب الضرب الاول حقيقة من حقائق الوجود وهي من انحائه
وبحسب الضرب الثاني ماهية من الماهيات التي يمكن حصولها تارة في العقل ويعرضها الكلية وتارة
في الخارج ويعرضها التشخص   س ره وايضا اذا كان في الاعيان زائدا على الجوهر اه زيادة الوجود
على الجوهر مثلا ليست موجبة لقيامه بالجوهر لان معنى هذه الزيادة كون مفهوم الوجود عرضيا للماهية
كما ان مفهوم الحيوان عرضي للماشي وليس قائما به فلا يلزم من ذلك كون الوجود عرضا حتى يكون
كيفا او غيره على انك قد علمت ان هذه الزيادة في التصور لا في الوجود وستعلم كيفية اتصاف
الماهية بمطلق الوجود في التصور   س ره وايضا اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل اه قد علمت ما فيه وتذكر

من سره والخصم يقول نفس الماهية العينية من الفاعل لان الماهية العينية مركبة عند العقل من الماهية وكونها
عينية فاثر الفاعل اما نفس الماهية او كونها عينية لكن الاول لا يصح ان يكون للفاعل فيه تاثير
لان نفس الماهية قد يتصور قبل تاثير الفاعل وبعده ويحكم عليها بانها هي هي وهي من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة ولا مجعولة ولا لا مجعولة فبقي ان تاثير الفاعل انما هو في كونها عينية وذلك
لا يكون الا بافادة الفاعل امرا زائدا على الماهية وهو المعنى عندهم بالوجود واما قوله س سره على
ان الكلام يعود الى نفس الوجود الذي يفيده فهل افاده الفاعل شيئا اخر او هو كما كان فنقول
ان الوجود هو نفس الكينونة الخارجية انما افادها الفاعل لا شيء اخر وليس له حصول قبل
افادة الفاعل ولا مع قطع النظر عن افادته اياه كحال الماهية المتصورة في حد نفسها مع قطع النظر
عن غيرها فحقيقة كل وجود يقتضي كمال الارتباط الى فاعله المقوم اياه بخلاف الماهية فانها
لذاتها لا يقتضي التعلق والارتباط بغيرها الذي هو فاعل وجودها الا من حيث الوجود
فالفقر والحاجة من خواص الوجود الا ترى كان الغنى من خواص الوجود الذي لا علة له ومن
الاشكالات القوية الدالة على عينية افراد الوجود ما ذكره المص س سره في كتاب التلويحات
وهو قوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للماهية حتى قابلة اما ان يكون موجودة بعدها
فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله حتى قبل الوجود موجودة او
فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر واقسام الثاني باطلة كلها فالمقدم
كذلك والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود في الاعيان ومعيار المعية نفس الوجود الذي هي
به موجودة بمعنى الاتحاد لا في وجود اخر كان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان انما
حصلت فيه انما كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية
ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع لسائر الصفات القائمة حتى يكون
للماهية وجود ولوجودها وجود اخر ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في نفس الامر واحد بلا تقدم
بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور لعل اتصافها في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره
بعض المحققين من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول مفهوم
كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية
فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن

من حيث

من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فالحق ان الماهية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد بمعنى ان الوجود الخاص بحيث يصدق عليه انه موجود وانه كذا وكذا مثل
انسان او فرس لكن العقل اذا حلله الى شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه
الاصل في الصدور عن الجاعل والماهية متحدة معه محمولة عليه في مرتبة ذاته كالعرض المتاخر
عن الموصوف في الوجود وبتقدم الاخر بحسب الذهن وهي الماهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية
هذا وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يثبت في الذهن لا في الخارج وان كانت
الماهية في الذهن غير منفكة عن مطلق الوجود فان الكون في العقل وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ الماهية ويلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين
ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة نحو من انحاء وجود الماهية فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من
الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة القاعدة الفرعية في الاتصاف قلت لهذه الملاحظة اعتباران
احدهما اعتبار كونها تجريدا للماهية من جميع انحاء الوجود والثاني اعتبار كونها نحوا من
انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به
وهذا دقيق على ان لنا مندوحة عن هذا التكلف حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء
للماهية حتى يتفرع على ثبوتها وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية والوجود
على ضرب من التوسع او الاشتراك فان اتصاف الماهية بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات
لا قادحا به س سره واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل انه لا يخفى ان للموجود كالانسان
وغيره شيئين شيئية الوجود وشيئية الماهية وكل منهما قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان
اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لوجوده كالمادة والصورة الخارجيين مثل وجود الانسان
العيني المركب من وجود البدن ووجود النفس وكالمادة والصورة العقليين مثل وجود
الانسان الذهني المركب من الحيوان الماخوذ بشرط لا شيء والناطق الماخوذ بشرط لا شيء
وقد يكون اجزاء الماهية ومعناه مع قطع النظر عن الوجود والعدم كماهية الانسان المتقوم
بحسب معناه من الحيوان مطلقا والناطق مطلقين فقوله نسبة الحيوانية الخ الانسانية معناه الا
كونها موجودة غير صحيح بل الذي ذكره انما يصح اذا اعتبر العقل وجود الانسان على الوجه التفصيلي
المركب من وجود الحيوانية ووجود الناطقية وهذا لا يناقض قولهم انا نعقل الانسان وقد
ابرهنا نعقله من اعتبار الوجود ولا ينفك عن اعتبار معنى الحيوانية من اعتبار وجودها

وهكذا في لوازم المهيات فان معنى الاربعة يلزمها معنى الزوجية كما ان وجود الاربعة يستلزم وجود الزوجية والفرق بين مقولات المهية ولوازمها بالتقدم على المهية والتاخر عنها وهذا التقدم والتاخر ليس بالوجود بل بالمعنى المفهوم وهو اشار اليه العلامة الى هذا المقصد بقوله لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل الانسان ثبوت وجوده على ما لا يخفى س ره والوجود قد يتى على الشياء الوجود لكونه مفهوما شاملا المفهومات صدقا وحقيقة اشمل الحقايق تحققا وانبساطا يعرض لكل شي حتى الاعدام والملكات الا لكن لبعضها بالاصالة ولبعضها بالتبع وحيث بعضها اقوى واشد وبعضها انقص واضعف والكل الوجودات الخارجية الوجود الذي لا سبب له واضعفها وجود الهيولى واضعف منه وجود النسب والروابط لانها تابعة في الحصول للاشياء التي لها تاصل في الوجود فقولنا الشي موجود في البيت معناه له وجود في البيت لكن وجود نسبة غير وجوده في نفسه وكذا القياس في نظائره من الامثلة وكون بعض افراد الوجود عقلية اضافة بشبيهة بالعدم لا يوجب كونه حقيقة الوجود اعتبارية عقلية محضة كالامكان والشيئية ونظايرهما واما قوله فلفظ الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد فليس كذلك بل الوجود في بعضها من باب الاين وفي بعضها من باب متى وفي بعضها من مقولة الوضع وبينا اختلاف هذه المعاني في غيرها من المعاني الجوهرية والعرضية واجناسها وانواعها واشخاصها الا اختلاف الوجود في ذاته بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتاخر والحاجة والغنى قال الشيخ الرئيس ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكد والضعف وانما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده س ره وما يتعلق بان او الرابطة اه يمكن ارجاع الرابط الى نحو من انحاء الوجود هو كون الشي على حقيقته كوجود الاعراض وغيرها مما يكون وجودها في نفسها بعينه وجودها لغيرها ويمكن ان يكون اطلاق الوجود عليها بالاشتراك اللفظي ولا يلزم من كون الروابط امرا عقليا ان يكون الوجود المحمول كذلك على التقديرين اما على تقدير الاشتراك اللفظي فظ واما على التقدير الاخر فلما علمنا انه مشكك والمشكك قد يكون متفاوتا في الحصول كالانتزاعي والحقيقي سيما على مذهبهم من ان التفاوت قد يكون بحسب اصل الماهية س ره فهم ظاهر وليس اثر في تعاريفهم اه هذه الدعوى مما يرى في كتبهم قال بهمنيار في كتاب التحصيل ان بعض الموجود

الكيف وفي بعضها من مقولة س ره

انما هو س ره

اقوى وبعضها اضعف فتبين انه لا يصح ان يقال ان الوجود علم يحمل مثلا على وجود الانسان والحمار والفلك بالتساوي ويستعمل ان بعض الاجسام متقدم على بعض ومعنى ذلك ان وجود تلك الاجسام متقدم على وجود غيرها لا ان الجسمية متقدمة على الجسمية وكذلك اذا قلنا ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجود المعلول وكذلك اذا قلنا ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه الا اشيف متقدم على الاربعة واما الحقايق فان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات انتهى كلامه وفيه بيان ان الوجود ذا افراد عينية بوجهين احدهما بكونه اقوى واضعف وكونه امرا عقليا يكون تعدده بمجرد الاضافة الى الاشياء كما في حصص النوع الواحد لما عرفت انه لا يختلف بالقوة والضعف وليس لاحد ان يقول ان القوة والضعف حالتان للمعاني والمفهومات الكلية حتى يكون مفهوم الانسان اقوى من مفهوم البعوضة مع قطع النظر عن وجودهما لانه معلوم القطع ان من قال ان مفهوم العقل اقوى من مفهوم النفس فقد خرج عن الانصاف وثانيهما بكونه علة ومعلولا فالامر الانتزاعي لا يكون مؤثرا ولا متاثرا وليس لاحد ان يقول بعض المهيات علة لبعض لان ذلك وان سلم في اجزاء القوام بحسب المعنى لكن في علل الوجود كالفاعل والغاية والشرايط غير صحيح وكون المهية علة ومعلولا في كثير من المواضع معلوم الفساد مثل كون بعض الاجسام علة لبعض كالفلك للعناصر والمركبات والنطفة للحيوان او البذر للنبات وقال ايضا في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته والفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وهو افادة حقيقية لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهية وكل مهية مركبا فلها سبب فيه يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها انتهى ولا يخفى ما فيه من بيان كون الوجود ذا حقيقة في الاعيان من وجهين ايضا احدهما ان حقيقة كل شي غير الوجود ليس بنفسه بل بوجوده الخاص به وكذلك ما يتصور من الشي ولا يعلم وجوده فليس موجوديته بنفسه بل بوجوده فالوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة وثانيهما ان الجاعل اذا افاد شيئا غير الوجود فقد افاد وجوده لا نفسه لان نفسه لا يتعلق بجعل جاعل وتاثير مؤثر والا لما امكن تصوره حال الشي ومفهومه قبل الجعل لكنا نتصور مهيات الاشياء قبل جعلها وبعد الجعل ايضا نتصورها من غير تعلقها بالجاعل بل بتجردها من غيرها واما اذا افاد الفاعل وجودا فقد افاد نفسه وحقيقته لان حقيقته هي بعينها كون الشي في الاعيان

والعناصر س ره

والجاعل الوجود س ره

68

او في الاذهان فلا يمكن ان يتصور احد حقيقة الوجود الا بصريح المشاهدة كما مر ذكره وهذا المطلب
ما يستفاد من كتبهم فكلما تهم ولنا ايضا براهين وحجج قوية على هذا المطلب ذكرناها في كتبنا وانما
تركنا ذكر الجميع هيهنا مخافة التطويل ومما يجب ان يعلم في هذا المقام لزيادة البصيرة ان الاتحاد
الاتحاد في الاحكام الصادقة على الاشياء وهي الوجود والمتحد ان لا يمكن ان يكون كل منهما
موجودا بالاصالة والا لم يكونا متحدين فحينئذ الاتحاد حقيقي بيان ان في حمل الوجود
على الماهيات كما في قولك الانسان موجود والفلك موجود اما ان يكون الوجود امرا حقيقيا
والماهيات امورا انتزاعية واحكاما عقلية او بالعكس كما ذهب اليه من تبعهم لكن الحق هو
الاول عندنا فالوجود الحقيقي وان كان حقيقة واحدة نوعية بسيطة لا جنس له ولا فصل
ولا يعرض له العموم والكلية والجزئية فانما له التعدد والتفاوت بالتقدم والتأخر و
التعين من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين الماهيات فهي متحدة فهو بذاته منشأ
لانتزاع الموجودية التي هي من المفهومات الشاملة كالشيئية والممكنية والمعلولية المشتركة
بين الاشياء والحقيقي منه مشترك بين الحقائق على نحو اخر ومع اشتراكه يكون فيها بالتفاوت
والاشتراك الذي عنه يعرض له العموم والكلية فيكون نسبته الى الاشياء بالاضافة لا بالاتحاد والحقيقي منه
كالنور القائم بجميع انحاء الظهور [illegible] بظلمة الماهيات [illegible] فيه الوجود فقد يكون عارضا
لوجود اخر والوجود كله نور [illegible] النور العارض [illegible] على نور [illegible] ليس محجوبا بحجب حقيقية
الوجود في معظم الموجودات كالواجبية والعقول [illegible] بحجب العناد والمعنى حاشا
عن ذلك الا انه يدل لفظ الوجود بالنور ولولا ظهور لفظ الوجود في الاكوان والماهيات لكانت باقية
في حجاب العدم وظلمة الاختفاء فهي حدود [illegible] الكائنات [illegible] مظلمات الهوية فظهور الوجود
في كل مرتبة [illegible] يوجب ظهورها مرتبة من مراتب الامكانات [illegible] من الاعيان الثابتة
التي ما شمت رائحة الوجود [illegible] وكلما كان مراتب التنزل اكثر كان ظهور الاعدام والملكات
الوجود [illegible] الظهور اكثر واحتجابه عن الوجود [illegible] للظاهر [illegible] شدة [illegible] ولولا
المدارك البشرية ضعيفة قاصرة من ادراك الاشياء [illegible] لكن قد يجد الامر
على خلافه فما علمنا بالبرهان ان [illegible] اظهر [illegible] على كثير من الاذهان فعلمنا ان هذا
من جهتنا لا من جهته [illegible] لضعف عقولنا وانغماسنا في المادة [illegible] بالاعدام والظلمات
عنا من جهة غاية ظهوره وانما بسطنا الكلام في هذه المسئلة وان كان ما تركناه اكثر لعزتها وشرفها

[Right margin, vertical:] [illegible] الوجود [illegible] اذا الكلام [illegible] الظهور [illegible] انما يكون لظهور [illegible] ان يكون وجود الشيء الانسان [illegible]

وعرضها وهي من اهم المقاصد ولا اهان بان يعرضنا وكيفية تحصيلها لكن كان هذا الوضع بحيث يسبب
على غير ليلي [illegible] س سره واعلم ان الوحدة ايضا ليست بمعنى زائد اذ الوحدة ايضا كالوجود
له مفهوم عام بديهي التصور غير قابل للتعريف لغاية ظهوره وله ايضا حقيقة قابلة
للضعف والتقدم والتاخر ومفهومها غير مفهوم الوجود وحقيقتها حقيقة الوجود وهما
متساويان في الصدق على الاشياء بحيث لا يفارق احدهما الاخر بحيث كلما ذكر يصدق عليه انه موجود
يصدق عليه انه واحد بل وافق الوحدة الوجودية في القوة والضعف فكلما كان الوجود اقوى كانت
الوحدة فيه اقوى ولذلك يتوهم ان المفهوم في كل منهما واحد وليس كذلك والا لكانا مترادفين
لفظا بل هما واحد بحسب الذات متغايران بحسب المفهوم فالوحدة كالوجود زائدة على الماهيات
عقلا غير متقومة لشيء من الماهيات وهي متحدة مع وجودها كيفية عروضها للماهيات ككيفية
عروض الوجود لها فيجب ان يتامل فيما اسلفناه في باب الوجود حتى يتبين لك ان بسيطها
وانا لقائل ان يقول حسبما وجد في كتاب الشفاء ان الوحدة مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو كثير
موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود من حيث هو موجود
بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض الكثير وحدة خصوصية لا انه يعرض الكثرة
لما عرضت له الوحدة حتى لو ان ادرك بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما ذكر فيه من حيث
الماهية للفرق بين الذاتي والعرضي فاصغر هي منتجة لان الكثير هنا المعنى لا موجودة ولا معدومة
فان اريد ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع بوجوده فالكبرى ممنوعة اذ كما انه
موجود في الجملة فلها ايضا وحدة في الجملة كالعشرة الواحدة فان قلت هذه الوحدة عرضت للكثرة
لا للموصوف بالكثرة موضوعاهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة
من حيث انها عشرة فبينهما شيئان الكثرة وموضوعها والوحدة لذلك الكثرة فوحدة الكثرة
لا تناقض تلك الكثرة فوحدة الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها
تنافي كثرته مع اتحاد الزمان لا تنافي وجوده فثبت المغايرة قلنا ما ذكرته يجري لا يدل على مقارنة
الوحدة المطلقة للوجود المطلق فنحن نقول للكل وجود ووحدة تناسبه ولكل وحدة وجود
وجود يناسبها فقولك الكثير من حيث هو كثير موجود اما ان يكون معناه انه موجود بوجودات
متعددة فكذلك ايضا له وحدات كثيرة او ان للعقل ان يعتبرها موجودا فكذلك للعقل ان
يعتبرها واحدة او ان مادتها التي عرضت لها الانقسام موجودة فان لها وحدة ايضا

[Left-page margin notes:] وبكلامهم | من حيث

من الوحدة وليس معناه ان لها صورة موجودة كصورة افرادها لعدم صحته ثم لو كان للمجموع صورة
موجودة غير صورة الافراد لكانت لها وحدة اخرى غير وحدات الاحاد لا يقال المراد منافاة القضية
الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة
لها للمنافاة بينهما وحاصله ان صفة الوحدة تنافي صفة الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا لكل
كثرة وحدة تقابلها لا التقابلها وحدة اخرى كما ان لكل وجود عدم يقابله لا يقابله عدم غيره
وما ذكرتم لا يدل الا على التغاير بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضاير سم
ثم الماهية والوحدة التي لها اذا اخذنا شيئين او هما شيئان بحسب العين والمفهوم واحدة
بحسب الوجود والعين فان للعقل ان يحلل الواحد الى مفهوم الواحد وامر اخر كالانسان او فرس
ويكون لكل منهما عنده هذا الاعتبار وحدة اخرى بحسب الاعتبار لكن هذا التحليل لكونه اعتباريا
ينقطع لا محالة بانقطاع الاعتبار العقلي وما احتج المص في غير هذا الكتاب على اعتبارية الوحدة
وكونها عقلية لحصرها ما ذكره في المطارحات في مباحث النفس جوابا عن النقض الوارد على برهان
تجرد النفس من جهة كونها محلا للمعقول الغير المنقسم فيكون غير منقسم بوحدة الجسم مع كونه محلها
وهو الجسم منقسم فقال وحدة الجسم عرضية وجودها في العقل اذ لو كانت الوحدة المضافة الى الجسم
موجودة في الاعيان لكان عرضا فيه والعرض الثابت في الشيء لا يبطل بتوهمنا فنقول اذا توهمنا
انقسام الجسم الى جزئين معينين ونشير الى كل جزء موهوم منهما فهل فيه شيء من وحدة الجسم الكل
وحدة الجسم اولى لحلها الوحدة اي لا شيء منها لا يتصور ان يكون في كل جزء موهوم جزء من الحلقة
الخارجية فيكون الوحدة لها اجزاء والوحدة لا يتصور ان يكون لها جزء ولا في كل جزء كل وحدة
الجسم فيكون الجسم الواحد بوحدتين بل باحاد غير متناهية على حسب امكان توهم القسمة ثم لا يكون
صفة الشيء فيه بل في جزئه واذا لم يتصور في كل جزء موهوم شيء من الوحدة العينية لا جزؤها
ولا كلها فليس للوحدة في الاعيان وجود اصلا بل هي صفة عقلية انتهى كلامه وفيه ما فيه والحق
كما وقعت الاشارة اليه من ان وحدة الجسم نفس صورته الاتصالية اذ اتصالها عين وجودها انه
جوهر وليست بعرض فيه وهذه الوحدة فيما فوق الكثرة كما ان الصورة الاتصالية تنتفي بالانفصال الا
وبالجملة وحدة الجسم بعينه وجوده لا انها صفة زائدة عليه فهي كوجوده امر عيني كما حققناه وفيها
امكان الكثرة خارجا ووهما كما في وجوده قوة الفساد كذلك ولهذا احتج على مادة كالهيولى الاولى
وذلك لضعف وجود الجسم ونقص وحدته حيث ان كلا منها مشوب بمقابله مستعد لطريان نقيضه

فلا يبعد ان يكون الوحدة الاتصالية ثابتة للجزء بالقوة او بالفعل بالمعنى الذي يجيء في مقصد
الحالات فانه غير منقطعة ولا منفصلة سم فاعلم انه امر عقلي لا عقلي حق لا لكون
الوحدة غير موجودة بل لانها في الخارج لا يكون الا متشخصا واحدا متخصصا فالكثرة لا وجود لها في
الخارج غير وجودات الاحاد واما الهيولى فانا قبلنا الانفصال الانفكاكية فذلك لانها ضعيفة
الوجود كالكلي الطبيعي ونحوه فوحدتها في الحقيقة وحدة عقلية بجامع الكثرة العينية كالطبيعة
النوعية والجنسية المشتركة بين الاقسام الخارجية بحسب العقل فتامل فمجموع الاربعة ليس
له محل غير العقل او الاربعة وكذا كل عدد وكثرة لها اعتباران اعتبار كونها واحدا من انواع
العدد واعتبار كونها كثرة فهي بالاعتبار الاول امر واحد له حد نوعي لكن نحو وجودها انما يكون
في العقل وبالاعتبار الثاني موجود في الخارج بوجودات الاحاد فوجودها وجودات
الاحاد ليس غيرها ولعل مراد الحكماء بقولهم ان الكثرة موجودة في الخارج هذا المعنى ومن
قال انها غير موجودة الا في العقل اراد ما ذكرناه وكلا القولين حق من الجهة سم
واعلم ان الامكان للشيء متقدم على غيره صفات الاشياء وعلى غيره من صفة الوجود كالسواد
وما يليها من غيرها وصفة الماهية هي كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وكلما هو
من قبيل الثاني فظرف عروضه الذهن والامكان سيما الامكان الذاتي من هذا القبيل
لان معناه لا ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الشيء وماهيته وقد مر ان ماهية الشيء متقدم
على وجوده في الذهن وكذا صفات الماهية واحوالها الذاتية قبل وجودها واحوال وجودها بل كل
نوع متقدم في نفسه بالقياس الى الغير على ثبوت غيره له لا ثبوت غيره له فرع ثبوته في نفسه والامكان
حال الماهية في نفسها بالقياس الى غيرها من حيث هو غيرها اعني الوجود في ظرف التحليل والتجزية فيكون
ثبوته للماهية متقدما على ثبوت الوجود لها ولهذا قيل ان الامكان من الصفات السابقة على الوجود
بعدة مراتب لصحة قولك امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت فتقدم امكان
الماهية على وجودها بخمس مراتب اعتبارية هي الاحتياج والايجاب والوجوب والايجاد والوجود
لا يقال الايجاب والايجاد من احوال علة الماهية لا من احوالها لانا نقول يلزمهما اتصاف الماهية
ايضا بالقياس الى علتها من باب وصف الشيء بحال ما يتعلق به فظهر بما ذكرنا ان الامكان الذاتي
ليس من الاحوال الخارجية للاشياء وفي القضية المعقودة منه كقولنا الانسان ممكن ذهنية بخلاف
قولنا الانسان موجود فانها خارجية بمعنى ان مصداق الحكم به واقع في الخارج لان شيئا واحدا

يصدق عليه انه انسان وانه موجود بل وجود في نفس الخارج او شيء يصدق عليه انه انسان بل انه موجود بمعنى
او امكان نعم الموصوفية والصفتية بين المهية ومفهوم الوجود انما يكونان في ظرف الذهن فقط وكل
حال الثانيات فافهم   س ره وكذا الوجوب فان الوجوب صفة الوجود اه كل من لفظي الامكان
والوجوب قد يوخذ معناه على انه صفة المهية وقد يوخذ على انه صفة الوجود فان اخذ الامكان
صفة المهية يكون معناه لا ضرورة الوجود والعدم ويكون لا محالة اعتبارا عقليا وجوديا مما يكون
في الذهن كما مر وكذا اذا اخذ صفة الوجوب بالقياس الى المهية يكون مرجعه الى حال المهية واما
اذا اخذ صفة الوجود في نفسه فلا يصح ان يكون معناه ذلك المعنى بل الصحيح ان يكون المراد
منه كون الوجود متعلقا بغيره او محوكا اليه لكونه ضعيفا ناقصا كما هو مذهب الشيخ الحكيم
في امكان المهيات بحسب تعلقها بجاعلها التام بناء على ما راه من مجعولية اصل المهيات بالجعل البسيط
وكذا الوجوب اذا اخذ على انه حال المهية بالقياس الى وجودها او الى ابين عليها او حال وجودها
بالنسبة اليها في ظرف التحليل العقلي فيكون امرا اعتباريا ذهنيا واما اذا نسب الى الوجود في نفسه
فلا يصح ان يكون صفة ذهنية بل معناه الوجود المتاكد بذاته او بغيره فيكون وجوب
كل وجود عينه والوجود الواجبي محض الوجوب الذاتي وكذا الوجودات القاهرة العقلانية باعتبار
ارتباطها الى منشأ وجودها وجوب بمعنى وطاعا باعتبار قصور ذواتها امكان وفقر وهذه
الوجوبات متفاوتة شدة وضعفا كالوجودات مع اتحاد المعنى فيكون الوجوب كالوجود امرا
عينيا زائدا على المهيات   س ره وجوب الشيء قبله اه اذا نسب الوجوب الى المهية يكون قبل
وجودها لما مر بنا سابقا ان المهية ما لم تجب لم توجد واما قوله ثم الوجود وجوب
ان اريد المفهوم العقلي منه فهو زايد في التصور عليه لكنه عينه في التحقق كما علمت واعلم ان كثيرا
من المفهومات كالوجود والوجوب والحق والعرضية واللزوم وما يجري مجراها يمكن القول
بانها امور خارجية لكونها عين حقايق عينية بمعنى ان تلك الحقايق بعينها مصداق الحكم بتلك
المفهومات عليها بذواتها ويمكن القول بانها صورية ذهنية انتزاعية بتكرر اعتبار نوعها وتضاعف
نسبة كل فرد منها الى مثلها اذ للعقل ان يعتبر لمفهوم الوجوب وجودا ولوجوده وجودا اخر وكذا
للوجوب وجوبا ولوجوبه وجوبا اخر وكذا لكل منها اتصاف عند العقل بالاخر والاخر بالاخر
وهكذا يتضاعف الاعتبارات وتعتبر او ينتسلسل متشابهة او متخالفة لكنها ينقطع بانقطاع
العقل ومصداق هذه الاعتبارات المتضاعفة قد يكون ذاتا واحدة بسيطة من غير شائبة تركيب

عيني

عيني او ذهني اصلا   الكلام للعلامة اه اذ لو اتحد المجعولان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس الناطقة
اه تكذيب لمذهب الشيخين ومن تبعهما من اتحاد الجنس والفصل في المركبات الخارجية وجودا او ايجادا بجعل
يجعلين مستدلين بانه لو اتحد الجعلان والوجودان لما امكن بقاء الجنس مع زوال الفصل لكنه
باق كالشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فزال الفصل وبقي جنسه القريب او البعيد قال الشيخ في المطارحات
في المشرع الثالث من الالهيات وليس يصح قولهم ان الحيوان اذا مات صار الجسم الذي كان
مع النفس غيرها بقي بعد الموت بل في الحقيقة الجسم من حيث جسميته باق كما كان مع النفس بل انما
لا يبقى نباتا او حيوانا او نحوهما فبطل تخصيصه بملاقاة النفس اما ان الهوية ليست تلك الهوية
فكلام مختل وهو قريب من تحكمات المتكلمين كدعاويهم في استحالة بقاء الاعراض والتفكك
والطفرة ونحو ذلك انتهى اقول ان الجنس بما هو جنس مبهم ناقص غير تام المعنى لا بابتهام وجهي
ايضا غير محصل الوجود لا عينا ولا ذهنا الا بالفصل فيتقوم وجودا وتتمم ماهية فلا معنى لكون
الجنس بما هو جنس مستقرا في الوجود مع الجعل عن فصله فهما مجعولان بجعل واحد واما
الاستدلال ببقاء الجسمية عند زوال النفس فضعيف لان الجسم معنيين باحدهما جنس
وبالاخر مادة فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادة ولا يبقى بما هو جنس
فليس فيما ذكره تحكم اصلا كيف والحكماء يابون بقاء المادة الاولى عند تبدل الصورة
الجسمية بالفصل والوصل مع كون الاولى جنسا باعتبار والثانية فصلا فالجوهر بما هو
جنس يتبدل بتبدل البعد الجوهري لاتحادهما في الوجود بما هي مادة مستبقاة بتعاقب
الابعاد عليها عندهم   الكلام للعلامة ومن الرهنيات لعنده اه هذا ينافي ما ذكره هنا
عن قول المص وامام [illegible] وامثالها فليست اجزاء وعلى قاعدة الاشراقيين حيث قالوا
بالخارجية واستدل بقول المص فيما تقدم والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس وفصل
س ره واعلم ان لو فيها لتوالدت فيه شيئا اه فقد المص ان النوع البسيط
الخارجي كالسواد مثلا ليست له اجزاء المهية كما ليست له اجزاء وجودية لكن الدليل الذي
ذكره هنا لا دلالة له الا على نفي الاجزاء الخارجية عنه الا ان الوجود لما كان اعتبارا
عقليا لا تعدد فيه ولا تمايز الا بالاضافة الى الخصوصيات حكم بكون كل بسيط خارجي
كالسواد بسيطا عقليا وكانت مهية متقومة بالمعنيين لكان نحوه موجودا بالوجهين
فلا فرق فيما ذهب اليه بين تركيب المهية وتركيب الوجود واما عند المشائين فالوجود

لما كان امرا عينيا على رايهم زائدا على الماهية وهو قد يكون وجود واحد عيني مصداقا للمعاني
متعددة بنفس ذاته فجاز ان يكون الشيء البسيط بحسب الوجود مركبا بحسب المعنى منه رحمه
وايضا اللونية ان كان لها وجود يخصها فيلزم ان طبيعة اللونية لو كانت متحصلة في الخارج وكان
فصلها ايضا متحققا لزم ان يكون السواد عرضان ان كان كل منهما قائما بالموضوع بلا توسط او جوهران
كان احدهما قائما بالاخر او قائما بالمجموع يلزم ان يكون السابق هو المستقل في اللونية
اما السوادية والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم وقد علمت ان اللونية
وفصلها متحدان في الوجود متغايران في المعنى فالسواد في الخارج معنى مجمل اي موجود بوجود
واحد وللعقل ان يفصله الى شيئين احدهما يصدق عليه وعلى غيره ايضا كالبياض وهو اللونية
والاخر يصدق عليه فقط دون غيره وهو القابضية للبصر والاول هو الجنس والثاني هو الفصل
فالترديد الذي ذكره ساقط لان مبناه على ان وجود المعاني المتعددة في الخارج لا يكون
الا بوجودات متعددة وهو اول البحث قال في المطارحات ان السواد في الاعيان ان كان
فيه شيئان حصة لونية وحصة فصلية فهما موجودان فيلزم ان يكونا حقيقيين اذ لا بد
لكل واحد من المحل فيلزم منه المحالات المذكورة فالحق ان حقيقة اللونية وصف اعتباري
وكذا الاجناس والفصول فالسواد حقيقة واحدة وجودها في النفس كما في الاعيان خلق
له بوجه من الوجوه هو جزء له والذي بسطنا القول فيه في الثاني ما العرض ولا لفظ اخر
انما كان على الطريقة المشهورة اذ لو كان اللون جزء الماهية لكان جزءا في الاعيان وكان الفصل
ايضا جزءا اخر فكانا موجودين اذ ليس احد الجزئين هو الاخر ولا المجموع فكان السواد مجموع
عرضين لا عرضا واحدا انتهى كلامه والجواب ما عرفت من كون الوجود هو الاصل في الاشياء
فقد يكون وجود واحد مصداقا لحمل معان مختلفة في العموم والخصوص بنفس ذاته وكلما كان
الوجود اقوى واشد كان المعاني المنتزعة منه اكثر فيستعمل العقل نيابة كل الاشياء كما
هو مذهب الفيلسوف الاعظم [illegible] منه رحمه والاضافات ايضا
لاعتبارات عقلية واعلم ان الاضافة والقوة والاستعداد والسكون والجهل والعمى وما
يجري مجراها لا حظ لها من الوجود العيني ووجودها العيني انما هو صدق [illegible]
صدق معانيها وحدودها على اشياء خارجية فان كثيرا من الموجودات يصدق عليه
بحسب الوجود الخارجي انه مضاف او مستعد او ساكن او جاهل او اعمى ثم هي تتفاوت بها

اشياء

اشياء ضعيفة الوجود مشوبة بالاعدام والنقائص وهذه كلها بخلاف مفهوم الكلية والجنسية والنوعية
والفصلية ومفهوم القضية والوضع والحمل والتناقض والعكس وما يجري مجراها قال الشيخ
الرئيس في الشفاء بعد كلام في المضاف لكن الاشد اهتماما من هذا هو معرفتنا بان الاضافة في نفسها
موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت
بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج
فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء من هذا القبيل
فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل
الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان
ذلك في الوجود ابن هذا عقل ام لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطبيعة اضافة
وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض
تحتها ادركت او لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب
من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك
الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل منهما فلنخص حيث الابوة للاب فهي عارضة له والاب معروض
فهي مضافة فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى الى ان يذهب الى غير النهاية والذي يحل به الشبهة
من الطرفين جميعا ان نرجع الى اخذ المضاف المطلق فنقول هو الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فهو من المضاف لكن في
الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى
فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو المضاف بالحقيقة
وغيره انما هو مضاف اي معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مضافا
بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف
بذاته لا باضافة اخرى الى اخر كلامه وقد بالغ في بيان هذا المقام وتحقيق الاحوال
معه لاحد في الادبيات [illegible] منه موضوع الحاجة لما فيه من عظيم الجدوى فما يجري تحقيقه
في كثير من المفهومات ومما يقع فيه التشبيه ايضا حال المشتقات كالموجود والابيض وامثالهما
من جهة عدم دخول الموصوفات في معانيها ومفهوماتها كما هو راي كثير من المحققين منه رحمه
والعدميات كالسكون ايضا امر عقلي لان السكون والعمى والجهل وغيرها وان كان مفهوماتها

مشتملة على اعلام الا ان مفهوم كل منها مما يصدق في الخارج على اشياء عينية ويحمل عليها والحمل هو
الاتحاد في الوجود فاذا قلنا الارض ساكنة او زيد اعمى او فلان جاهل فمعناها ان وجودها متحد
مع وجود موضوعاتها على ما هو مفاد الحكم الايجابي فلا بد ان يكون لها ضرب من الوجود العيني
وهو يرجع الى كون الموضوع بحيث يستصحب عدم حركة او بصر او علم والوجود المسلوب عنه نحو
ضرب من الوجود فيكون هذه المعاني موجودة في الاعيان بخلاف مفهوم الكلي والجنس والفصل
ونظايرها اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه في الخارج انه كلي او جنس او فصل وما يجري مجرا
هذه فيكون موجودات ذهنية س ره واعلم ان الجوهر ايضا ليس في الاعيان وهذه كلمة حقة
عند المشائين ايضا لان الجوهر جنس للماهيات الجوهرية والجنس لا وجود له في الخارج والوجود الخارجي
انها لا في موضوع فكل ماهية وجدت في الخارج على هذا النحو لكن المهم ان دليلهما من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الاعيان كالامكان والشيئية واعلم ان معنى الجوهر الذي جعلوه
جنسا للانواع ولا حاجة الى الجوهرية هو تمام ماهية شيء حقها في الوجود الخارجي انها لا في موضوع
فكل ماهية وجودها الخارجي بهذه الصفة فهي تكون من الجواهر ولا يكون وجودها الذهني
بهذه الصفة فالواجب تعالى لا يكون جوهرا بهذا المعنى اذ لا ماهية له وصفا عرفوه بانه الموجود بالفعل
لا في موضوع فهو بهذا المعنى لم يكن جنسا للماهية بل هو نحو من انحاء الوجود المسلوب عنه
الموضوع فيكون من العوارض للماهيات الجوهرية لان اصل الوجود عرضي للماهيات كلها فضلا
معنى سلبي انه لم يصر ذاتيا لبعضها كما لا يصير باضافة معنى ايجابي ذاتيا وجنسا للانواع وان
كان الموجود لا في موضوع مجردا عن الماهية كالوجود للاول تعالى القيوم س ره اذ الجوهرية
عندنا اه كل من معنى فصله وراجع الى وجوده بتعريفات الغنا عن الموضوع والحاجة اليه لا تعرض
الماهيات انفسها الا بحسب وجوداتها فان مفهوم الابيض من حيث انه مفهوم لا يستدعي الا
له موضوع بل انما المفتقر الى الموضوع والمستغني عنه نحوان من الوجود احدهما لذاته مفتقر الى
الموضوع والاخر لذاته مستغن عنه وليس للوجود الخارجي صورة في العقل مطابقة له حتى
يقال انا نتصوره مع قطع النظر عن وجود الموضوع له او سلبه عنه اذا تقرر هذا فنقول ان اريد
بكمال الوجود واستغنائه عن الموضوع المعنى الانتزاعي المصدري فلا شبهة في انه مفهوم عقلي
وان اريد ما به يكمل الشيء ويستغني عن الموضوع فهو امر عيني عبارة عن الوجود المتقوم بلا موضوع
ويتفاوت الوجودات بحسب انفسها في هذا المعنى وهو كونها بمرتبة الذات عن الموضوع

والوجود المفارق بالكلية او لما هو الاعم من الجسمانيات او منه الوجود الذي لا ماهية له لان ما
الماهية شبيهة الموضوع في ضرب من الاعتبار وكذا نقول ان اريد بالافتقار الى الموضوع المعنى
المصدري فهو مفهوم اعتباري وان اريد به الوجود المفتقر الى الموضوع فهو امر متحقق في العين
وهي وجودات الاعراض المتفاوتة في الضعف والعرضية واضعفها الجميع وجود الاضافات
وما يجري مجراها س ره فنفي الموضوع سلبي والوجود به عرضية اه قد مر ان الجوهر بالمعنى
الذي جعله المشاؤون جنسا للماهيات الجوهرية هو الماهية التي يكون وجودها الخارجي
لا في موضوع فهذا عنوان لمعنى يصح ان يكون جنسا للجواهر ومعنى الجنس انما هي الذي لا يكون
نوعه جنس اخر او بسيطا لا يمكن تعريفه الا بالخواص واللوازم والعلامات ونفي الموضوع وان كان
عدميا يصلح لان يكون علامة مخصصة لمفهوم الشيء مميزة له عند العقل فقول الناس عن
المشائين ان الجوهر امر موجود معناه ان المعنى الذي هو جنس للماهيات الجوهرية لكونه بسيطا
غير واقع تحت جنس لا يمكن تعريفه بالحد التام ولا بالرسم التام لكونه مركبا ايضا من جنس وخاصة
بل يضطر الى ان يعرف بعلامات وخواص ينتقل الذهن منها اليه مع علمه بانه ليس شيء من تلك
العلامات ليس نفس ماهية الجوهر بل عنوانا صادقا عليها وهذا الكلام في غاية الصحة وصعوبة
تعريف الامور البسيطة كالجوهرية والوجود ونظايرها ليس يستبعد س ره ثم اذا كان
الجوهرية امرا زايدا في الجسم اه المعنى الجنسي كالجوهر بما هو معنى جنسي وجوده في الخارج بعينه وجود
النوع كالجسم فجوهرية الجسم هي بعينها جوهرية جنسه وفصله في الوجود واما اذا اعتبرها
العقل المعنى الجنسي مغايرا عن فصله فان اخذه مطلقا لا بشرط فهو بهذا الاعتبار من اجزاء
احد الماهيتان اخذه مجردا عن القيود الفصلية بحسب الاعتبار فهو جزء الماهية ومادته
والفصل جزؤها الاخر الصوري لها فان كان هذان المعنيان محاذيين لجزئين خارجيين
منها يكون المادة العقلية بازاء المادة الخارجية والصورة
بازاء الصورة فالاشكال الوارد في هذا المقام هو انه اذا وجد نوع من الجوهر يكون الجوهر جنسه
القريب كالجسم المطلق المركب بحسب تحليل معنى الجوهر وقبول الابعاد فيكون ايضا وجوده في الخارج
مركبا من مادة وصورة كما رآه المشاؤون اذ لقائل ان يقول ان معنى الجوهر اذا كان غير معنى
الجسم بل جزئه في الماهية او في الوجود فلا يحسن يصدق عليه انه جوهر باي معنى كان سواء كان
معناه ماهية وجودها لا في موضوع او موجود لا في موضوع ولا يصدق عليه الا جوهر وهو عرض

فيكون الجسم ايضا عرضا لا جوهرا هف فاذا صدق عليه انه جوهر فله جوهرية وجوهريته ايضا جوهرية
اخرى وهكذا ايضا وكذا الجزء الاخر جوهرية عندهم حيث لا يجوز تقوم الجوهر بغير الجوهر فلكل منهما
جوهرية اخرى فيترتب هيهنا سلسلتان اخريان من الجوهريات الى غير النهاية وهو مح والجواب ان مفهوم
الجوهر الذي هو جنس الجواهر لا يلزم ان يكون جوهرا باعتبار صدق الجوهر عليه بل باعتبار انه هو نفس
الجوهر وماهيته والذي يجب ان يصدق عليه معنى الجوهر هو الموجود من الجوهر والفرد منه لا نفس معناه
فان نفس معناه ما يصدق عليه نفس معناه بالحمل الاولي لا الثاني الذي معناه الاتحاد في المعنى فلا يصدق
عليه بالحمل المتعارف الذي معناه الاتحاد في الوجود ثم لا خصوصية لهذا الاشكال بهذا الموضع
لانه يرد على كل معنى جنسي يتحقق في ماهية نوعية مثلا الحيوان جنس للانسان والانسان مركب الماهية
من ماهية الحيوان ومعنى الناطق فيرد عليه ان مفهوم الحيوان ان كان امرا حقيقيا في الانسان فهو
حيوان لا محالة فله حيوانية اخرى غير حيوانية الانسان وللناطق ايضا لكون الحيوان صادقا عليه
حيوانية اخرى وهكذا وان لم يكن مفهوم الحيوان حيوانا فيكون لا حيوانا اذ لا يخرج عن
النقيضين فيلزم ان يكون الانسان ايضا لا حيوانا لان ماهية الانسان ليست الا ماهية مركبة من
الحيوان ووجود الناطق حتى يكون كل منهما مما يصدق عليه انه حيوان فيلزم منه انه لا يكون ماهية
مركبة من معنى الحيوان وغيره ومعنى الحيوان ليس من شرطه ان يصدق عليه انه حيوان اي جسم
نام متغذ حساس متحرك فيكون لا حيوانا اقول لا فساد فيه لعدم كونه موجودا بوجود
خاص بالحيوان وهو الوجود الذي يصدق عليه به الحيوانية ولا لا حيوان ايضا لمعنى ليس
هنا نقيضا للحيوان بمعنى نفس المفهوم وقد مر في المنطق ان من شرايط التناقض بين شيئين
الاتحاد في الحمل ايضا واما المركب الخارجي من جزئين اعني المادة والصورة فصدق الجوهر على كل
واحد منهما في الوجود بالذات فصدقه على الصورة ايضا كصدقه على الهيولى لا بالعرض كما هو
التحقيق عندنا في الصور النوعية البسيطة والا لكان لكل فصل فصل الى لا نهاية والحق ان صدق
مفهوم الجوهر على فصوله صدق معنى عارض لها في الوجود لا صدق مقوم الماهية وقول القائل ان فصل
الجوهر لو لم يكن جوهرا لكان عرضا مغالطة نشأت من سوء الاعتبار واهمال الحيثية فان الشيء
اذا لم يكن جوهرا في الواقع كان عرضا واما اذا لم يكن جوهرا بحسب اعتبار ماهيته من حيث هي هي
كما هو شأن ما سوى الذاتيات فلا يلزم منه ان لا يكون جوهرا في الواقع حتى يلزم ان يكون
عرضا في الواقع بل ربما ماهيته لم يكن بحسب نفس نفسها جوهرا ولا عرضا كما هو حال الفصول الجوهرية كذا

ماهية

ماهية الاعراض التسعة لكون مفهوم العرضية خارجا عن حقايقها الذاتية وبما قررنا في معنى الجوهرية
اندفع كثير من الاشكالات سيما التي اوردت على وجود ماهيات الجواهر في الذهن ولا يحتاج الى تكلفات
شاقة ذكرها المتاخرون فان ما ذكر كان ان الموجود في النفس من الجواهر كالحيوان والفلك
غير جواهر بمعنى انه يصدق عليها حد الجواهر ومفهوماتها وان مفهوم الحيوان في الذهن
حيوان ومفهوم الفلك فلك ومفهوم الحركة والحرارة حركة وحرارة فما ذكر كان ان ماهيات
الاشياء تنقلب في الذهن الى ماهية الكيف وثانيها ان العلم بالاشياء عبارة عن حصول اشباح وامثلة
من معانيها لا انفس معانيها وثالثها بالفرق بين الحاصل في الذهن والقائم به فمعنى الجوهر حاصل
في الذهن غير قائم بها والعلم به قائم بها غير حاصل فيها وهذه كلها انما نشأت من الاحتجاب عن
شهود الوجود العيني وعن معرفة انحاء الوجودات وتفاوتها كمالا ونقصا فان مسئلة الوجود
ام جميع المسائل لان الوجود سار في جميع الاشياء والجهل به يسري في غيره من المسائل فان القضايا
كلها ينقسم الى قسمين وهذه القسمة صحيحة بحسب المفهوم الا ان مناط القسم الاول كما يكون القضية
المعقودة من الحكم بها على شيء خارجية ومناط القسم الثاني ما يكون تلك القضية ذهنية
في عد الجوهرية والعينية والوجود والحدوث والعدم من القسم الثاني نظر بل الحق ان هذه الاحكام
مما يتصف به الموجودات العينية بحسب الخارج بمعنى ان مصداق حملها على شيء هو وجود ذلك الشيء
في الخارج محققا او مقدرا وكذلك الاضافات واعدام الملكات من الصفات العينية وطائفة
من الوجود وكان ذلك لتحقيق بحيث ثبوت الموضوع في الخارج فكما ان قولنا زيد موجود او
والانسان جوهر او ممكن او كثير يقتضي وجود الموضوع كذلك قولنا زيد اعمى والسماء فوقنا
هذه القضايا كلها خارجيات تستدعي وجود موضوعاتها في الخارج بخلاف قولنا الانسان
كلي او نوع والحيوان جنس والناطق فصل لانها ذهنيات تستدعي وجود موضوعاتها في الذهن
والسواد معنى والاسود مركب وما ذكره ان الاسود هو اسود غير موجود في الخارج لان
مفهومه مركب من الشيء والسواد والنسبة والشيء والنسبة من الامور العقلية التي لا وجود لها
في الخارج فكذا المركب منهما والحق ان مفهوم الاسود لا تركيب فيه لما ذكر الشيء في تعريفات
المشتقات من باب المحافظة على قواعد العربية او من باب الاحضار في تعريفات بعض الامور
وهي امور لها وجود زائد على الحدود كما في العبارة المنقولة عن الحكمة المشرقية
للشيخ الرئيس في مثل هذا الموضع حيث قال ان الاعراض التي يعرضها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها

تعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالضم على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها في انفسها فلما
يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود الى
اخر كلامه وقد نقلنا شطرا منه في مباحث التعريفات وقلنا تحقيق ان العرض والعرضي متحد
لا فرق بينهما الا بالاعتبار فالسواد ما كان عينيا كان الاسود عينيا وكلاهما عارضان للجسم
هذا بحسب الوجود وفيه انه بحسب المفهوم كان الصورة والفصل كلاهما ذاتيان للنوع هذا
في الوجود وهذا في الماهية س مرو السواد وحده لا يحمل على الجوهر الفرق بين السواد
والاسود كما مر تحقيقه انما هو بالتعيين والابهام فالاسود ان اخذ معناه مجردا عن غيره كان
عرضا غير محمول وان اخذ محتملا للامرين كان عرضيا من شانه ان يصدق على نفس السواد
وعلى ما يقوم به وقالوا ان معنى الاسود له سواد ونفس السواد كما فيما ذكروه اذ كما يصدق
على موضوع السواد المركب من المعروض والعارض انه ذو سواد فكذلك يصدق على نفس
السواد انه نفس سواد وليس من شرط ذي السواد او ما له سواد ان يكون مغايرا له في الوجود
والتغاير بالاعتبار كاف في هذا المقام الم العلامة فان المشتق وان كان عقليا
غير عيني لم يصدق على الوجود العيني ولا حمل عليه اذ الصدق والحمل للشيء على شيء معناه الاتحاد
بينهما في الوجود ولما كان الفرق حاصلا بين حمل الاسود على الانسان وحمل الكلي والنوع عليه
واما قولنا الصدق في هذا الكتب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل الاسود
على الزنجي بوجود السواد فيه فمنظور فيه فان وجود السواد اذا كان مباينا عنه [illegible]
لوجود الاسود فكيف يحكم بانه يلزم من ثبوته للشيء ثبوت الاسود والمطابقة كيف يتحقق بين
امرين متباينين في الوجود والماهية جميعا كما قرره س مرو وهو صحيح لان العرضية ايضا من
الصفات العقلية اه صحة ذلك القول ليس عندهم لكون العرضية من الاعتبارات العقلية
بل لان العرضية عبارة عن وجود الشيء في الموضوع والوجود مطلقا من عوارض الماهيات
وقد قيده هنا بالاضافة الى الموضوع فيكون مفهوم العرض عرضيا للماهيات التي صدق عليها
نعم لو قال احد ان حمل الوجود عليها انما هو بحسب العقل وتحليل الوجود عن العرض لكان ماهيته عرضية
اي وجودها في الموضوع لكان صحيحا لما علمت في مباحث الوجود ان المغايرة بين الوجود
والماهية انما هي في اعتبار العقل لان ما في الخارج من الانسان مثلا امر واحد يصدق
عليه مفهوم الوجود ويصدق عليه معنى الانسانية وهكذا الحكم في الماهيات العرضية ولكان

معنى الجوهرية ايضا كون الموجود بالفعل لا في موضوع لكان عرضا عاما للماهيات الجوهرية على
قياس معنى العرض لكونه معناه ما سبق فيكون ذاتيا لها ولقايل ان يقول ما بال الحكماء لم يفسروا
العرض ايضا على قياس ما فسروا به الجوهر حتى يكون جنسا للاعراض كالجوهر جنس للجواهر وذلك
بان يقال ان العرض ماهية شانها في الوجود ان يكون في موضوع ولعل سبب ذلك ان الاختلاف في
انحاء الوجودات يوجب الاختلاف في الماهية ثم الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي فان الكميات
على اختلافها بحسب الاجناس والانواع لها نحو خاص في الوجود لذاتها والكيفيات ايضا على
اختلافها لها نحو اخرى في الوجود لذاتها فكذا الاعراض النسبية على اختلاف معانيها لها انحاء اخرى من
الوجود اضعف من الكل حتى زعم بعض الناس ان وجودها ليست الا في العقل فليس للاعراض
كلها ماهية مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة عن الخصوصيات كما في الجواهر س مرة
ولعل بعضهم اه لقايل ان يقول ان هذا التعليل غير جار في اثبات جوهرية الجواهر كما يجري
في اثبات عرضية الاعراض بعد ما عرفت ان العرضية صفة الوجودي بل انما هي عين وجود الاعراض
بخلاف الجوهرية فانه قد تقرر عندهم انها صفات الماهية لان الجوهر جنس الجواهر وذلك لان المفهوم
من هذا التعليل بيان خروج العرضية عن ماهيات الاعراض كما صرح به الشيخ فيرجع الى اثبات
ان وجود الاعراض زايدة على ماهياتها لا اثبات ان ماهية كذا هل هو عرض ام جوهر ليكون
الشك في عرضيته مستلزما للشك في جوهريته فمعنى كلام المعلل هو انا كثيرا ما نتصور
ماهية عرض من الاعراض كالسطح مثلا ونشك في عرضيته الذي هو عبارة عن نحو وجوده
انه كيف خفي على كثير من الناس تحقق المغايرة بين ذات العرض وعرضيته التي هي وجوده
كيف ولم وكثير منهم ذهبوا الى ان حاجة الاعراض الى موضوعاتها بحسب الماهية وهذا
مسلك متين في اثبات عرضية كل مفهوم عرضي وكذا في اثبات ان وجود الاشياء مغايرة
لماهياتها وكون مفهوم العرض عرضيا للاعراض ايضا معناه على ما وقع التنبيه عليه انه من عوارض
الوجود لها كمفهوم الاسود والابيض للجسم وكمفهوم الماشي للحيوان بل هو من عوارض ماهياتها
عند العقل بعرضيته وعرضيته لها انما يكونان في العقل وبحسبه لان الوجود من عوارض
الماهية عند العقل ومحض معها في نفس الامر كما عرفته مرارا س مرو وكون السواد كيفية
ايضا لا عرضي له اه هذا بناء على مذهب من ان البسيط الخارجي لا يجوز ان يكون له تركيب بحسب الماهية
والعقل في ذلك كون الوجود امرا اعتباريا واما عند اتباع المشائين فمناط كون الشيء [illegible]

لمهيته كون ماهية الوجود لذاته في حد ذاته فلما اشتمل ذلك لشيء عليها ومفهوم الكيفية صادق على السواد
وسائر الكيفيات على هذا المنوال فيكون ذاتيا مشتركا لها   س ره اذ الجواهر لها فصول مجهولة
اي كون الفصول مجهولة معناه كما مر ان المراد كانت مفهومات بسيطة لا جنس لها ولا فصل
لا يمكن تعريفها الا بلوازمها وآثارها او بتعريفات فيها زيادة الحد على المحدود واعلم ان الفصول
الاشتقاقية عند المحققين هي اعيان الوجودات ومعلوم ان الوجود مما لا يمكن معرفته الا بالآثار
ولا الاكتناه به بصريح المشاهدة كما مر وهذا لا يقدح في ايراد الحدود للانواع الجوهرية لان
اجزاء الحدود ولا بد ان ينتهي الى بسائط لا جنس لها ولا فصل فيكون تصورها الا من جهة
آثارها او بانفسها من غير واسطة   س ره جمع البصر ضياءه اي كونه من الهيئات الفعلية
فيكون من مقولة الفعل وكذا تأثر البصر عنه من مقولة الانفعال فيكون كل منهما خارجا عن ماهية
السواد لكونه من مقولة الكيف والمقولات متباينة فلا يمكن تحديد بعضها ببعض والجواب ان
معاني المراد من جمع البصر الذي هو فصل السواد كون السواد من شأنه جمع البصر او انفعال البصر عنه
لا نفس الجمع او الانفعال والا لم يكن السواد سوادا اذا لم يصادفه البصر وليس كذلك وهكذا في
غيره كالرطوبة مثلا اذا عرفت بقبول الاشكال بسهولة واليبوسة بقبولها بعسر ليس المراد
منه نفس القبول ليكون من مقولة الانفعال بل المراد مبدأ ذلك القبول وبالجملة اكثر القوى
الجوهرية والعرضية يعرف مباديها وفصولها بآثارها الفعلية او الانفعالية والمراد اعتبار كونه اي
كونها بحيث ينفعل كذا او يفعل كذا لا نفس هذه النسب والاضافات   س ره فكان اوجد
اظهر الاشياء لكنه اه وقلنا ايضا بحمد الله فان ما سوى حقيقة الوجود انما هي مفهومات
كلية لا يكون شيء منها ظاهرا بذاته مظهرا لغيره حتى ان مفهوم الظهور ايضا امر كلي لا يمكن ان يكون
مشهودا الا بحضور ذاته وكل ما هو حاضر بذاته مشهود بنفسه لا يكون غير الوجود لكن وجود كل
شيء هي حقيقته وتشخصه وظهوره وهو موجود بنفسه فالحقيقة بنفسه متشخص بذاته ظاهر
بذاته فهو اذن محض الفعلية والظهور والتشخص كما مرت الاشارة اليه   س ره والحق ان
السواد شيء واحد بسيط اه هذا اشعار بوجود السواد فالوجود كل شيء امر بسيط لا جنس
له ولا فصل والمتباين الوجودات انما هي بهوياتها الذاتية وباختلافها الذاتي بالتقدم
والتأخر والكمال والنقص وهي في ذاتها مجهولات الاسامي لا كالماهيات حيث لها اسام
متعددة كماهية السواد اي المفهوم الصادق على نحو وجوده لذاته مفهوم كلي معنى

ذاتي مشترك بينه وبين نوع مباين له كاللونية والكيفية ومن معنى آخر ذاتي مختص كقابضية البصر
س ره ومن شاهده استغنى عن التعريف اه لا شك في ذلك اذ ليس الخبر كالمشاهدة
ولا البيان كالعيان في كل شيء لان المشاهدة انما يتعلق بالوجود والتعريف للماهية من جهة المفهوم
الكلية والوجود هو الاصل في كل شيء فمن شاهده استغنى عن طلب نفسه ولعل قوله قدس سره ووجوده
في العقل كصورته في الحس فيه ما لا يخفى فان صورته في الحس نفس وجوده مخلوطا بالعوارض
الشخصية المادية من الكم والوضع والاين والمتى وغير ذلك وصورته في العقل مجردة عن هذه الخصوصيات
كلها وعن انحاء الوجودات باجمعها حتى عن وجوده في العقل الذي هو حين معقوليته اي للعقل ان
يلاحظ ماهية السواد مجردة عن كونها معقولة وكلية ايضا وان صدقتا عليها في هذه الملاحظة لانها
معقولة وانها كلية ولكن لا بحسب هذه الملاحظة بل عينها اذ بحسبها هي سواد فقط وذاتياتها
فقط دون عوارضها كالوجود والكلية والمعقولية لست اقول لا يصدق عليها شيء منها في العقل
بل اقول لا يصدق عليها من حيث انها تلحظ الا ذاتها وذاتياتها   س ره واعلم ان المقولات
التي جوزوها كلها اعتبارات عقلية صرح به العلامة بانها محمولات كلية والكلي لا وجود له
الا في العقل وانها مشتق والمشتق لا وجود له في غير العقل كما مر ويحتمل ان يكون مراده ان
شيئا من المقولات لا الاجناس العالية لو كان موجودا لكان تحت مقولة ايضا فيوجد له تلك
المقولة ويتسلسل كما اشار اليه في مقولة الجوهر وقد عرفت اندفاع الجميع   س ره ايضا
عقلية كالمضاف وقد علمت ان المضاف سواء كان بسيطا ام لا موجود في الخارج وحظه من الوجود
كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر   س ره وكلما يدخل فيه الاضافة ايضا لو زعم المص
المقولات التسع غير الكم والكيف داخل فيها الاضافة وكلما دخلت فيه الاضافة غير موجود
في الخارج فهي غير موجودة الا في العقل وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الثانية فلما مر
ذكره واما في الاولى فبمثل ما ذكرنا من قبل في تعريف بعض الاشياء البسيطة بلوازمها ومن
هذا القبيل تعريف الاين والمتى وغيرهما بامور نسبية فاذا عرف الاين بكون الشيء بحيث يكون
له نسبة الى المكان فلا يلزم منه ان يكون النسبة داخلة في ماهية المعرف وكذا قياس المتى
وغيره ولا ترى ان الحكماء اذا عرفوا الجوهر بما له وجود لا في موضوع فقد عرفوه بامر سلبي ولا
يلزم من ذلك ان يكون مفهوم السلب داخلا في ذاته وكذا في تعريف القوى والكيفيات بنسب
فعلية او انفعالية فاذا لم يكن السلب المذكور في تعريف الجوهر داخلا في حقيقته معناه وكذا

فيمكننا نقول في الاضافات انها اعتبر في وجود المقولات النسبية فانها غير داخل في نفس معانيها
فعليك بالتحفظ لتأمل ان هذا الموضع مما وقع الاشتباه كثيرا بين الشي وكلا غير الذي هو علامته
وعنوانه س سره لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق اه قد سبق انه دفع جميع ما اورده فلا حاجة
الى الاعادة س سره وهو عليهم ان الاتصال يقال ايضا بين جسمين اه لفظ الاتصال يطلق بالاشتراك
على معنيين حقيقي واضافي اما الاول فعلى انه لمعنيين احدهما كون الشي في حد ذاته بحيث يصح فرض
لقبول الابعاد والمقادير من غير تعيين لها في ذاته بشي منها وبهذا فصل الجوهر … الجسم في حد نفسه
لعدم تركيبه من الجواهر الفردة فالمقابل لهذا المعنى هو مقابلته لا زيادة معنى اخر فيها هما كون
الشي بحيث يوجد بين اجزائه المفروضة حدود مشتركة ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله لا
نقسامات الغير المتناهية وهذا فصل الكم يتقوم به ما سواه العدد ومما يدل على هذين المعنيين
قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفا واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة واما ما هو متصل ايضا فيقوله انه
لمعنيين احدهما كون مقدار لمقدار … نهايتين … سواء كانا متحدين في الوجود
او متغايرين بالتوهم فقط والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
والمعنى الاول منهما من عوارض الكم المتصل بل من لوازمه س سره والاستعداد ليس يقابله الانفصال
الخ اه الاستعداد ولئن لم يكن مقابلا للانفصال تقابلا بالذات لكن لا ينفك عما يقابله بالذات
لما عرفت ان الاتصال الاضافي بالمعنى الاول من لوازم الامتداد والاتصال بالمعنى الحقيقي
فزوال الاتصال الاضافي مستلزم لزوال الاتصال الحقيقي … زيادة ايضاح منه
فاقول … يدعي ان الجسم … المقدار الجوهري لكان … اي جسمين اعدما
… بالكلية واحدث جوهرين اخرين من غير مادة اذ لا شبهة لاحد في ان المقدار الكبير غير
المقدار الصغير بالعدد والتشخص لا اقل ان يكون بالتمييز والنوع فكل حادث … في نفس
المادة سابقة بمحل امكانه ولكان الجسم غير قابل للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف الحقيقيين
وكالنمو والذبول وغير قابل ايضا للاشكال المختلفة فان المستدير كالشمعة اذا صار مكعبا
تبدل الجسم التعليمي منه لا محالة بجريان تبدل الشكل الشمعة يوجب انفصالا بين اجزائها
لم يرد عليه المنع الذي ذكره الماتن بل لان المقدار الجوهري امر ممتد … تبدل هذا …
تبدل نحو وجود التشخص اذ لا يتصور له وجود التشخص اذ لا يتصور له وجود الاجزاء التناهي والتشكل

بلي

وليس طوله وعرضه وعمقه بالوجود ذا بق على ذاته اذ لا يزيد بمجموع الخطوط الثلثة بل يزيد بابرا
بسيطا هو بذاته قابل لفرض خطوط طولية واخرى عرضية واخرى عمقية فاذا بدل شكله لم يبق
هو في ذاته لا بصفته التي كان عليها اي لا لم يبق له معنى كونه بحيث يصح بكذا وبكذا وهذا معنى
كلي يصدق على اجسام مختلفة العدد ومتفاوتة الهيآت فقوله قدس سره واما الذهاب
في الجهات عرضي بعد ان اه ان اراد انه زائد على طبيعة المقدار النوعي فمسلم وان اراد انه زائد
على هوية المقدار التعليمي فغير مسلم اذ هو بعينه نحو من انحاء وجوده فتبدله يوجب تبدل تشخص
المقدار الجوهري فلو لم يكن قابل اخر غير المقدار لكان زوال الجوهر وحدوث غيره مستقرا في الماة
وهذا خلاف ما اتفق في مدارك الحكماء س سره صحيح انا نعني بالاتصال بين الجسمين اه اذا
كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالي مقداري كما هو عند الشيخ ولا شبهة لاحد في ان
مقدار الكل غير مقدار الجزء وهو مقدار الموزانية لا اتحاد حمل احدهما على الاخر وليس كذلك فكان
الزائل الحادث عند الانفصال موجودا بوجود واحد وعند الاتصال موجودا بوجودات متعددة
ووحدة الاتصال تنافي كثرة الانفصال ولا يمكن ان يكون موضوع الوحدة والكثرة التي بازائها
شيئا واحدا من كل الوجوه فيهنا عند الاتصال شي واحد شي يقبل التعدد ولا يمكن
ان يكون نفس ما هو الواحد نفس ما يقبل التعدد بالذات فجهة الوحدة غير جهة الكثرة وغيرها
قبول الكثرة فلا بد في ذات الجسم من شيئين احدهما باق والاخر زايل ثم لا شبهة في ان الجسم
الذي طرأ عليه الانفصال لم يتبدل عنه شي فالزائل اما نفس الجوهر الاتصالي فيكون انعدامه
بالكلية من غير بقاء شي واحداث جوهرين اخرين من غير بقاء قابلة فاما جزؤه فله جزء اخر
هو المطلوب … العارض اما من باب النسب والاضافات والنسبة الوجودية لا تكون
الا بين شيئين متغايرين في الوجود فاذا كان كل … يوجب ذلك نسبة اخرى في الجسم
يحتمل انقسامات غير متناهية بالقوة فيلزم من ذلك ان يكون الجسم واحد اجزاء غير متناهية
بالقوة فيلزم من ذلك ان يكون الجسم واحد اجزاء غير متناهية ولها اضافات غير متناهية …
ثبت استحالته ايضا لو كان الجسم عند عروض الانقسام امرا واحدا بالتشخص ويكون الانقسام والتعدد
في امر عارض له لزم اجتماع المثلين في موضوع واحد وقد برهن على امتناعه فظهر من جميع
ما ذكرناه ان تكثر الواحد وتوحيد الكثير من الجسم يستدعي تركيبا فيه واثنينية في ذاته
س سره تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار اه صحة كلام هذا القائل على تقدير ان

والنهايات مع

ضرب مقدار بصفة الزوائد

طبيعة الجسم بما هو جسم لا يفتقر في حد معناها الى انضياف معنى اخر يحصل معناها او يقومه بهويتها الذاتية
وطبيعة محصلة وغير مفتقرة اي بالمعنى الذي هو مادة للمركبات وغير محمول عليها اختلافها الا بالعوارض
والامور الخارجيات شرح لا يمكن لاحد ان يحكم بان ما به الاتفاق بالجسمية عين ما به الاختلاف في مقاديرها [illegible]
بخلاف طبيعة المقدار حيث لا تحصل لها في نفسها الا بحسب مراتبها وحدودها   س ره لان
احدهما اتم والاخر انقص له زعم الشيخ س ره ان التفاوت قد يكون بين شيئين بحسب تمام ونقص
في نفس ماهيتهما المشتركة بلا اعتبار قيد اخر فصلي او عرضي والحق ان مفهوم الشيء الواحد لا يتفاوت
بحسب معناه بل التفاوت في الاشد والاضعف باعتبار انحاء الحصولات والوجودات فان الوجود مما هو
متفاوت في الكمال والنقص والتقدم والتاخر كما برهن عليه سابقا فالمقدار الزائد يخالف المقدار
الناقص في نحو الوجود ولا ترى ان وجود الواجب اقوى من وجود الممكن من غير ماهية مشتركة بينهما
ووجود الجوهر اقوى من وجود العرض من غير ماهية مشتركة بينهما وبالجملة لا شك في ان المقدار الزائد
غير مقدار الناقص المنفصل عنه بحسب الوجود لا بحسب الماهية المقدارية كما ان السواد الشديد غير
السواد الضعيف في الوجود وكما ان السواد الشديد مشتمل على امثال الضعيف بالقوة لا بالفعل
فكذا المقدار الزائد مشتمل على ما دونه من المقادير بالقوة لا بالفعل ثم اذا اجزي للمقدار او انفصل
مقدار اخر اتصالا وحدانيا حصل بالفعل مقدار ما كان بالقوة وصار بالقوة ما كان بالفعل
وكذلك السواد اذا استحال الى الاشتداد او التضعف صار ما بالفعل بالقوة او ما بالقوة بالفعل
والماهية لا يختلف في نفسها بل من شان الوجودات ان يتطور في الاطوار ويتشان في الشئون فالوجود
للشيء اذا تبدل بنحو اخر فلا بد هيهنا من جهة ما هي باقية في الحالين الا انه لا يمكن ان يكون
ما هو الزايل بعينه هو الامر الباقي فيفتقر تركيبه من امرين امر باق وامر زايل وليس الامر الجامع بينهما الا
[illegible] الماهية المشتركة العامة لانها مما لا يبقى بالعدد بين الامرين اذ العام لا تحصل له فلا هوية
له بالذات الا بغيره وايضا لو كان المقدار المتصل مشتملا بالفعل سابقا على التقسيم على ما يحصل
بالتقسيم لزم اشتماله على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسام الى غير النهاية وهو محال كما بين
في موضعه عند ابطال مذهب النظام   س ره فيلزم منه التداخل لانه لقائل ان يقول يجوز
ان يكون الاستعداد الشديد الحاصل بالتخين لزيادة مقدار ما في النقص هو السبب لحصول
الشيء لا الزيادة بالفعل ليلزم التداخل انكسر اما نقل الاستعداد الشديد للشيء والقرب
من الفعل ما يفعله ذلك الشيء كيف وما ذكره المص يجري في اصل انقلاع الاجزاء وتبدلها

الموجب لانشقاق القارورة بل في كل جسم يقع جسما اخر ويميل بعين ما ذكره   س ره
وان ليس للهيولى مادة لها استعداد ان يقبل مقادير العالم كلها الاستبعاد في ان يكون
للهيولى مادة اولية من شانها بحسب ذاتها ان يقبل كل جسمية وكل صورة بحسب استعدادات
ينضم اليها بتقدم وتاخر لكونها في ذاتها خالية عن كل مقدار وصورة كما ان للهيولى ايضا فاعل
اولى من شانه ان يفعل جميع الاشياء بحسب جهات فاعلية ولوازمه منحصرة على ترتيب الاشرف
فالاشرف عن جهات التكثر والتغير لكن سلسلة الترتيب في القابل بعاكس وفي الفاعل نازل
وليس احد من المشائين ادعى ان مادة الهيولى بما هي مادتها بما لها من الاستعداد لعينها
يستعد لان يقبل مقادير العالم كلها   ش ره فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد الشيء الا نفس
المقدار هذا هو الحق الذي اشرنا اليه وهو يخالف كلامه فيما سبق من قوله فان كان
شيء ما له دخل في الاسودية فلا يكون الا امرا عقليا [illegible] ان كان السواد موجودا في [illegible]
انتهى   هذه المغالطات من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد وقد عرفت تحقيق الحال فلا حاجة
الى الاعادة   س ره فليس في العالم شيء هو موجود [illegible] اشارة الى ما يلزم عليهم بحسب
[illegible] على وجود الهيولى وهي ان الجسم من حيث هو جسم امر بالفعل لانه جوهر متصل بالفعل
وله قوة ابعاد وامتدادات [illegible] انفصالات [illegible] واخرى بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل
لا يكون بعينه هو من حيث هو بالقوة فيكون فيه امران يكون باحدهما بالفعل وبالاخر
بالقوة اذ لو كان اتصاله وجسميته نفس القوة لاشياء كثيرة فيلزم من تعقله تعقل تلك
الاشياء والحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل فللجسم جزء
اخر فيه قوة الاتصال غير الاتصال وهذه الحجة مما ذكره المص في المطارحات واعترض عليها
بوجوه احدها منع امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وبالقوة قائلا ان المسلم هو
ان كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا ممتنع ولا يلزم منه امتناع ان يكون
ذاته بالفعل وله قوة شيء اخر ومثل هذا الغلط انما يقع من اهمال الوجوه والحيثيات الا
ترى ان النفس من حيث ماهيتها بالفعل وله قوة تعقل المعقولات اقول اختلاف الوجوه
والحيثيات يقع على ضربين تقييدية وتعليلية الاولى هي الكثرة التي توجب التكثير والتقسيم
في الموصوف بها والثانية لا توجب تكثيرا الا فيما خرج عن الموصوف والاختلاف بالقوة
والفعل من قبيل الضرب الاول اذ الشيء اذا لم يكن فيه قوة شيء ثم حصلت له القوة عليه

فلابد ان يتغير حاله في نفسه عما كان وكذا اذا كان بالقوة شيئا آخر ثم صار بالفعل وليس هذا
كحال المحاذات والمماسة ونظاير هما من الامور الاضافية اذا لم يحصل ثم حصلت فانها مما يصدق
ان يتجدد على شيء واحد من غير ان يتغير حاله بل حال ما اضيف اليه من الامور الخارجية وليعلم ان
القوة عبارة عن عدم مضاف الى شيء فلا شيء من الوجود وما هو موجود بالفعل يحمل عليه انه عدم
شيء فالشيء لا يكون من جهة ما هو موجود في نفسه معدوما فلا على الشيء من الاشياء ولا لامكان
وجود شيء بعينه على الشيء الآخر ولكان تصوّر وجود مسلوبا للتصور عدم تلك الاشياء وسحاله
هذا في غاية الوضوح سيما على قاعدتهم في عينية الوجود ايضا لو جاز كون شيء بسيط بالفعل هو
بالقوة شيئا آخر لجاز كون بسيط فاعلا ومنفعلا لان القوة مبدأ التاثر والايجاد واللازم باطل
لا خلاف فيه لاحد من الحكماء وقد صرح به الشيخ في التعليقات وسائر كتبه واما النقض بالنفس الانسانية
وقوة جوهرها للمعقولات فانه على راي النفس عند كونها عاقلة ومعقولة بالقوة هي متعلقة بالجوهر
المادي وصايرة اياه فالمادة جهة قوتها وعند كونها عاقلة ومعقولة بالفعل متعلقة بالجوهر العقلي
صايرة اياه وهو جهة كونها بالفعل وفيما بين الامرين مترددة في الجهتين وسياتي الكلام فيه ان شاء
النفس انشاء الله وثانيها النقض بالهيولى فهو ان الهيولى التي اثبتوها جوهر بالفعل ولكن مستعد
مكونة مركبة من جزئين احدهما بالفعل والآخر بالقوة والجواب عنه كما ذكره الشيخ في الشفاء فعلى
جوهرية الهيولى فعليتها هي كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل
شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالقوة وليس معنى جوهريتها الا انها امر
ليس في موضوع فالاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان
يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له
فصل بخصوصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن وهي انه مستعد قابل فاذن ليس هيهنا
حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة الا ان يطرح عليها حقيقة من
خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي
الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة
المركب الى ما هو هيولى وصورة انتهى ما ذكره وحاصل كلامه ان الهيولى جوهر ضعيف الوجود
لا تحصل لها في ذاتها الا بالصورة اي بوجود الصورة لا بايجاد الصورة اياها كما توهم
ففعليتها اعني قوتها لقبول الصور نكونها جوهرا اعني كونها مستعدة فلا يوجبها ان الجنبية

احدها فذكره في الشفاء الاحلاف انما يكون بين فعلية الشيء وحقيقة لا بين قوته وفعليته بل بين
بل القوة وفعلية القوة بشيء واحد في الخارج كما ان ماهية الشيء ووجوده واحد في الخارج وكذا
حكم الجنس البسيط ولهذا اشتهر جوهرية الهيولى وكونها قابلة بهما حيث لا يوجبان تكثرا في
العقل ودون الخارج وثالثها بانكم علمتم قولنا لا في موضوع سلبي فلم يبق للهيولى الا امر ما فانه
ليس الا من الاعتبارات العقلية فينشغل خصمكم من هذا القياس وهو ان الهيولى عرض فانها لا تعين
وكل ما هو هذا امرها لا غير فليس له وجود الا في الذهن فيلزم ان الهيولى لا وجود لها الا في الذهن
فما صنفتم هيولى لا وجود له في الاعيان الا كما هو حسب خصمكم اقول في الجواب ان الهيولى باي وجه
لو جدت تام وماده الشيء فانها بايجاد الشيء وجود تعالى بعيد وعلمنا ان الشيء يوجد ليس
حالها بالقياس الى الصورة كحال الموضوع بالقياس الى العرض حتى يتصور لها وجود في الخارج
متحاذيا لمحاذيها غير شيء قائمة بالصورة كما ان العرض قائم بالموضوع وما ذكره من ان الشيء لا يمكن
ان يكون موجودا في الخارج بمجرد كونه امرا ما وجوهرا انما كلام حق صحيح ان اراد به الموجود
في الخارج التام المستقل واما اذا كان امرا ما او جوهرا ما جزء غير مستقل بشيء دائم الانفعال
بما يحصله ويقومه بالفعل فاستحالته ممنوع كيف والبرهان قائم على ان في الجسم تركيبا من
قوة وفعل واما بالقوة من حيث هي بالقوة لا يكون بالفعل كما ان الاعمى فيه تركيب من وجود وعدم
وهو قوة البصر وعدمها واما ما اشار اليه هيهنا بقوله فليس شيء في العالم هو موجود وحسبك قوله
وجوهر يبين سلب الموضوع وتقريره كما في المطارحات هو انه اذا قلتم قولنا لا في موضوع امر سلبي
وليس لها في نفسها فابقي في رسم الجوهر الا الوجود وقد قلتم ان لا خصوص غير هذا فصار حقيقة
الهيولى نفس الوجود وكنتم قلتم ان ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود
فاذا قيس هذا قياس يلزم منه ان الهيولى واجب الوجود فيا لها الخلف منه بحثا اما اولا فلا
وليس لها في نفسها خصوص غير مسلم فان الاستعداد جزء عقلي لماهية الهيولى كما صرح به الشيخ
في الشفاء حيث قال وفصله انه مستعد لكل شيء فليست الهيولى محض الوجود واما ثانيا فلان
الفرق بين ما هو مطلق الوجود وما هو الوجود مطلقا حاصل ولو على تقدير تسليم ان الهيولى
لا خصوص لها الا وجودها لا يلزم ان يكون واجب الوجود هو ذات مخصوصة خصوصيتها
عين الوجود من غير شيء آخر من عدم او امكان بل بوجوده للاشياء وجوداتها الخاصة
واما الهيولى عندهم فهو وجود مبهم يلزم نقد جميع الوجودات الخصوصة مع امكان التلبس

تقرير ما في القوة والفعل في الهيولى

ما هو موجود بالفعل مع

بالصورة

مجرد

خصوص

بامي وأصل منها ومن هيهنا يظهر ان الوجوب بعينه كل موجود من الواجب وهي في حاشية اخرى
من سلسلة الوجود المبتدئة من حقيقة الوجود والمنتهية الى ما وجوده عين الامكان والقوة
س رح وقولنا موجود لا امر يبطل به هذا اشارة الى البحث الثالث المنقول عن المطارحات
تقدح جوابه بما نذكره ش ره جعل هيئة اعتبار امر عقلي اه هذا بناء على مذهبه من ان البسيط
الخارجي جنسه وفصله اعتباران عقليان من غير تحقق لهما في العين وهذا بناء على ان مفهوم
الجوهر يشتمل على امر عدمي هو سلب الموضوع عنه وقد اشرنا الى المذكور في تعريفات البسائط من السلوب
والاضافات انما هي لوازم وعلامات وعنوانات لما عرفت لها وليس شيء منها داخلا في حقيقة
المعرف فهكذا سلب الموضوع من لوازم ماهية الجوهر ورسمها س رح والانواع الحاصلة منه منها
اه قد جوز الشيخ تركيب نوع طبيعي من جوهر موضوع وعرض قائم به وعند التامل في نحو وجود
الجنس والفصل والمادة والصورة وكون الفصل محصلا الطبيعة الجنسية لكونه مبهم المعنى وكون
الصورة وهي بعينها الفصل تمام الشيء وكماله والمادة وهي بعينها الجنس نقصه وقصوره
وان ما به تمامية شيء يجب ان يكون اقوى واشد وجودا مما به نقص ذلك الشيء واكثر اثارا منه
وان كان حقيقة هي تلك الحقيقة بصورته لا بمادته فان الحيوان حيوان بصورته لا بمادته
والسرير سرير بهيئته لا بخشبيته والسيف سيف بحدته لا بحديدته يعلم يقينا ان الواحد الطبيعي
لا يمكن ان يكون صورته اضعف وجودا من مادته فكون المركب من مادة جوهرية وصورة عرضية
ما ينفيه الحدس والبرهان واما السرير والسيف والباب ونظايرها فليست هي من الانواع الطبيعية
التي يطلب لها المبادي الذاتية على ان كلا من هذه الانواع الصناعية عند التفتيش يظهر
حاله ان الامر ليس كما نحوه فان السرير مثلا بما هو سريرية لا يلزم ان يكون من خشب او
نحاس او ذهب او غير ذلك من الاجسام الطبيعية بل هو كالمقادير والاشكال التعليمية الهندسية
يمكن تجريدها عن كل مادة مع لا فرق بينه وبين ساير الاشكال الهندسية ثم لا يذهب على احد
ان صورة المكعب مثلا ليست هي النهايات من الخطوط والسطوح لانها بما هي نهايات امور عدمية
بل صورة المكعب هي نفس كونها على هيئة التكعيب فليس بنائه على مادتها الا ساحته بمعنى عند
الطبيعيين حيث يجتنبون عن مادة الاشكال الصورية جميعا كما اعتبر في موضوع صناعتهم ان
الشكل السريري هي الهيئة الحاصلة للشيء المتقدر المخصوص في مادة مخصوصة وكذا حكم سائر
الاشكال الصناعية فان الاستدارة والتكعيب عند الرياضيين غيرها الدايرة والمكعب عند

الطبيعيين

والشجر شجر بصورته
لا بمادته

لا يكون

الطبيعيين فهما شيئان متغايران لمادة الدايرة والكرة تظهر ان صورة السرير مثلا افضل جوهري
لمقدار السرير مثلا افضل جوهري لمقدار السرير ان كان المقدار جوهرا كما هو عند المص وان كان
عرضا فعرضي فليس السرير مركبا من جوهر وعرض على ان نقول [illegible] بل الجسم عنده كما
على ما قال في التلويحات اه اقول كلامه في التلويحات [illegible] يتركب الجسم من جوهرين حيث
قال فيها لا امتداد الا خارجا عن حقيقة الجسم ولا لما افتقر في تعلقها الى المقدار والاخر هي
والقابل له المسمى بالهيولى جزء اخر للجسم وهو صورته نعم وقال في موضع اخر اعلم ان الجسم
لا يبقى بعد المقدار لانه ان اشير اليه من جميع الجهات فهو ذات الابعاد الثلاثة جوهرية وقد مضت
مجردة وصارت وان اشير اليها الا من جميع الجهات فهي مما اشير اليها من جميعها فهي عرض صاحب وان
لم يكن مشارا اليها فاذا ليست الصورة الجوهرية مجمعا الى اخر كلامه واكثر يتبع كلام شارح
التلويحات فيما ذكره في رفع التناقض بين كلامي المص في الكتابين س رح وهو جسم نحب
لو كان الجسم نفس حقيقة المقدار المنقسم في الجهات لم يبق فرق بين التعليمي والطبيعي ولم يكن
البحث عن احوال الجسم من المسائل الطبيعية اذ محمولات المسائل مما يلحق موضوعها لذاته او لما يساويه
والجسم اذا كان مجردا المقدار التعليمي بلا قوة تغير وقبول لم يكن الاعراض الذاتية اللاحقة لذاته
الا كالاعراض اللاحقة للمقادير التعليميات مثل المساحة والتربيع والكرية والعاد والمعدود
المعدودية والصم والمشاركة والمساوات والتنصيف والتضعيف والتكعيب وغير ذلك لا
كالحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض والصحة والسقم والحيوة والموت
وغير ذلك فان جميع ما يجري مجرى هذا القسم من الاعراض والعوارض التي لا يلحق الشيء الا
هو ذو قوة انفعالية بحركة وجميع ما يجري مجرى القسم الاول منها هي من العوارض التي لا يحتاج
في لحوقها الى سبق قابلية واستعداد وتغير حال في موضوعاتها الاولية واكثرها من اللوازم
الوجودية لمعروضاتها ويجوز كون الجوهر الجرمي بما هو من غير اشتمال على قوة التغير والانفعال
محالا المعروض للاحوال التي هي من باب الاستحالات والتجددات كسائر الامور الطبيعية
مما لا يهتدي الى الخوض في صناعة الحكمة والميزان س رح وكثيرا ما يعولون في كون
الصورة علة للهيولى اه ما عول احد من الحكماء ولا من اتباعهم المشهورين على كون
الصورة علة للهيولى على عدم تجردها عن الانفكاك بينهما حتى يرد عليهما اورده المص بل لما
بينوا استحالة خلو الصورة من الهيولى وخلوها عن الصورة وعندهم ان المتلازمين

لا بد وان يكون بينهما علاقة ايجابية عليه ومعلولية ثم احالوا كون الهيولى موجبة للانبساط لكونها
قابلة محضة فبقي ان يكون الاقتضاء والعلة من جانب الصورة لا الى طريق الاستقلال في العلية
خاصة في لوازم وجودها من التناهي والتشكل الى علاقة منفعلة والايجاب لا يكون الا لعلة
فكيف ليفعل شي من تعلقات الاوضاع امر يفتقر هي في وجودها الاصلي اليه اعني المادة بل
الصورة بحسب طبيعتها المطلقة الدائمة بانحو علة موجبة للهيولى والهيولى بحسب هويتها
الانفعالية حاملة لامكان وجود الصور الشخصية الحادثة هذا خلاصة ما وجدنا من كلامهم
في اثبات التلازم بينهما ولم يعين احد منهم في علية الصورة على هذا الوجه بل عليه مع غيره من
المعلمات   ومن هنا غير مستقيم فانها انما كانت غير منقسمة ... وتحقيق الكلام في هذا المقام
ان لكل حقيقة نحو من الوجود يختص لذاته وكل ... او فرض وجوده ... تقتضي
علمنا لذاتية ونحو وجود هيئة واحدة لا يكون مختلفا اختلافا فاذا تقرر هذا فنقول
الهيولى لو جاز تجردها عن الصورة في وجودها لان كان وجودها لاجل الاوضاع المنقسمة
في الجهات كلها فيكون جسما وهو خلف او في بعض الجهات او في جهة ينعكس ... لذاته
وان لم يكن وجودها وجود ذي وضع مع كونها جوهرا مستقل الوجود فهي من المفارقات العقلية
وقد برهن على ان ما وجوده هذا الوجود يكون عاقلا لذاته ومعقولا لذاته بالفعل ...
ان يقبل الانقسام وعوارض الاجسام فان تلك المعاني الكلية غير منقسمة لذاتها كالانسان
المطلق والوحدة المطلقة بل كالحيوان المطلق والفرس المطلق ثم هي منقسمة عند مقارنة
المواد الجسمية وكذا المعاني المطلقة ... مطلقة بلا ... فيه لا يقتضي الانقسام ولا اللا
انقسام ايضا لذاتها ولذلك لا تأبى عن عروض القسمة لها بالفعل حين التخصيص بما يقتضيه
وكذا عن امتناع القسمة حين تخصيصها بوجود يقتضي ذلك الامتناع اما في الذهن او في
الخارج ان جاز كما في الطبايع النوعية عند بعض على ما هو المشهور من افلاطون الالهي ...
قديمين وهذا بخلاف المعاني المجردة فان وجوده وجود مفارقي يستحيل فيه عروض
الانقسام ووقوع الكثرة فيه بها ... ههنا اشتباه وقع من اهمال الحيثية والخلط
بين الماهية المطلقة والماهية المعقولة قال بهمنيار في بعض سؤالاته عن الشيخ كيف تعلق
الوجود والوحدة وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها الا انها ... فيها ثم غير جايز
ان ينقسم الوحدة والوجود لا تصاف ... لم يكن حالة في المواد فكان محالا الا ... اعراض

ووجودها في الموضوع ولما كانت عينها الى في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر
بل عقولا مفارقة واجاب الشيخ عنه بقوله هذه المعاني من المعنى لا المجردة بالوجه الاول
والوجود المادي والوحدة المادية ينقسم الوجود مطلقا والواحد مطلقا يكن له الانقسام
كما يكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي بل قوله ان هذه لوازم واعراض هي لموضوعات فيجب ان
ينقسم قبل يحتاج الى تامل اما انها لوازم موضوعات حقيقية فلما انها يجب ان ينقسم في كل
موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه انما يجب لو كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية
فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال لا يبطل بالانفصال لا يبقى متصلا بالعرض الا
المشترك في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية فقد بان ان المعنى
المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم قسمة امر واحد من جهة كثير من جهة كثيرة وضعية فلا محل
الاجسام ولعل هذه كانت من اليست معنى لا شك انه بل يمكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير
معقولة فيقبل هناك بالقسمة انتهى كلامه   ومن هو لعدم المخصص لاستحالة التجرد فانه
ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل ولبقيت هيولى مجردة ليس معنى كلامهم في نفي المخصص
عن الهيولى بمكان معين ان ذلك لفقد المخصص في العالم حتى لو فرض وجود شي من المخصصات
لكانت الهيولى متهيأة عند التجرد لقبولها بل معناه ان الهيولى لما كانت جوهرة قابلة محضة
نسبتها الى جميع المقادير والاحياز نسبة واحدة حتى في وجودها تابعة لوجود ما يقتضي
لها مقدارا خاصا وحيزا خاصا لا متبوعة في وجودها بعد وجود المخصصات المقدارية و
لوازمها فلو كان لها وجود قبل التجسم والتحيز لامتنع تخصصها بشي لا لان ذات ما فيه
التخصيص مفقودة في العالم بل لان قبول الهيولى اياها قبل ان يتخصص بشي سابق عليها
مستحيل لتساوي نسبتها الى الجميع اذ القابل بشي مخصوص من جملة الاشياء مع تساوي
نسبته في ذاته الى الكل لا بد له قبل ذلك الاختصاص من اختصاص سابق عليه وهكذا الى
ان يتساوى او ينتهي الى مخصص يكون وجوده قبل وجود ذلك القابل ضربا من القبلية
ولهذا قيل ان الصورة الجسمية متقدمة على الهيولى ضربا من التقدم فثبت ان الجوهر
الذي من شانه القبول الصرف من حيث ذاته استحال تجرده عن المخصص وينعكس عكس
النقيض الى ان كل جوهر تجرد وجوده عن اللواحق المخصصة فوجوده وجود صوري
يستحيل عليه لحوق المخصص بشي من عالم الكون الا الاعراض اللازمة فالهيولى ...

بجوهرة الشيء بينها عن كونها جوهرا قابلا و اتحاد الشيء جوهرا عقليا يمتنع القبول الكثير فلا يلحق
فيه هيولى تقبل الحلة فما ذكره وان كان موجها في الطبايع العامة لكن كون وجوده واحدا بالعدد
ثابتة يجز ما خطه عن المخصصات وثابتة متميزا بشيء منها مما يأباه البرهان الحكمي   الشيخ
العلامة وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون بعض متعاقبة صورة اقول قد علمت بما قررنا
فساد هذا التجويز فتذكره واما ما ذكره الشيخ في دفعه من ان حركت الهيولى طبيعة واحدة
نوعية فليس ينبغي ان لا حدها ان يمنع استحالة كون الهيوليات متخالطة في الماهية مشتركة في
معنى جنسي تختلف بالفصول الذاتية او عرض عام هي الهيولى نعم اذا حققت حقيقة الهيولى
من انها ليست الا قوة محضة وقابلية صرفة لا يحصل الا بصورة الفقت ظهر لك حالها انها لا اختلاف
بينها الا بالصورة وانها متحدة بالصورة لا حاجة في نفي تعددها عن الصور كما نذكره
بحث صعوبة   س ره القايل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية اه قد اشتهر ان الوحدة
في بعض الاشياء من لوازم نفي الكثرة وفي بعضها بالعكس ومثلوا للاول وحدة الهيولى
ووحدة المفارقات وللثاني وحدة الصورة الجسمية قالوا لان الوحدة فيهما صفة وجودية
انضمامية يلزم منه نفي التعدد ما دام مع امكان التعدد اذ هي وفي الهيولى وغيرها من العقليات
صفة عدمية من لوازم نفي الكثرة الانفصالية وهذا وان كان له وجه لكن قد علمت من طريقتنا
ان الوحدة في كل شيء هي عين وجوده فقوة الوجود توجب قوة الوحدة وضعفه ضعفها واقوى
الاشياء في الوحدة والواحدية ما وجوده ابعد من الاجسام وعلائقها كالمحيد واوكد
من وجود الاجسام ووحدة المتصلات وحدة ضعيفة لانها وحدة في كثرة وهمية بالفعل او
خارجية بالقوة واضعف منها وحدة الهيولى ووحدة العدد فان وحدة الهيولى تجامع
الكثرة ووحدة الكثرة عين الكثرة وكل ما وجدته تجامع الكثرة فوجوده يمازج العدم وهذا
المبحث يستدعي بحثا شديدا بما يليق ذكره بموضع اليق من هذا الموضع   س ره لا انفعاله
شرط القسمة وهو المقدار كما سبق قد سبق اليه ما فيه غنية وكفاية من انشاء ان الكان
س ره ثم اثبتوا صورا نوعية اه ذهبت الحكماء المشائين الى ان لكل واحد من انواع
الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد به يصير الاجسام انواعا مختلفة
فلهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي ايضا عندهم مبادي
اثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فهي قوي وطبايع وتسمى ايضا كمالا

اولا

اولية النوعية دون الجنس لها انواع كثيرة ولها نسبة الى الجنس كالجسم المطلق بما هو مطلق بالتخصيص
والتقسيم ونسبة الى النوع كالماء والنار والياقوت بالتحصيل والتقويم والى المادة كالهيولى
او الجسم بما هو مادة بالتنويع والتصوير والى المركب منهما بالتكميل والتقريب والى الاثار
اللازمة بالافادة والتاثير فلهم مسالك في اثباتها من هذه الجهات فقوله والجسم لا يخلو عن
كونه ممتنعا عليه القسمة الخ اشارة الى اثباتها من جهة كونها معاينها دخول لا متممة الجسم المطلق
الذي هو طبيعة جنسية مبهمة ويمكن ان يكون اشارة ايضا الى اثباتها من جهة كونها مبادي
للاثار كما قرره الشيخ ويمكن ان يجعل هذا الكلام ان قوله فلا يمتنع ووجود اخرى يقتضي هذه
الاشياء اشارة الى هذا المسلك وقوله ويتخصص بها الجسم اشارة الى الاول اعني مسلك
التخصيص   س ره اما في الفناء فمثل الرطوبة واليبوسة اه اختصاص بعض الاجسام
ببعض هذه الكيفيات دون غيره بعد اشتراكهما في الجسمية وقابلية تلك العوارض عنها
لا بد فيه من مخصص يقتضيه وقوعه ذلك الكيفية ثم ينتقل الكلام في مخصص المخصص فان
كان امرا عارضا خارجيا فيعود السوال ويتسلسل الامر الى غير نهاية وان كان فصلا ذاتيا
جوهريا منوعا للمطلق اذ المطلوب اثبات جزء مقوم لوجود الجسم ومحصل لنوعيته وليس
لاحد ان يقول لم اختص بعض الاجسام بهذه الصورة دون غيرها من الاجسام او بما
دون غيرها من الصور لانا نقول انما تخصيصها وتقويمها الجسم المطلق تنويعا كتقويم الفصل الجنس
وليس الفصل من اللواحق العارضة للجنس في الخارج حتى يرد السوال في بيان لميته اختصاصه
بها دون عرضها بل الامر بالعكس من ذلك فان الجنس طبيعة مبهمة يفتقر في وجودها الى الفصول
فوجود كل منها علة لوجود الجنس والجنس من لوازم الفصل وما قيل ان الفصل علة لحصة الجنس
فقط لا لطبيعة الماهية الجنسية لا يجب وجودها والحق ان نسبة الفصل الى الجنس نسبة الوجود
الى الماهية وقد تبين ان الوجود مقدم على الماهية في العين بالمعنى الذي مر وان كان الوجود
من عوارض الماهية بحسب العقل واما تخصيصها وتقويمها المادة او الجسم بما هو مادة فليس
وجودها بالفعل على مثل القوة واما تخصيصها وتقويمها للنوع فلدخول معناها في معنا
وجودها في وجوده فالسؤال في ذلك بمنزلة السؤال في انه لم كان الماء ماء والهواء
هواء والفلك فلكا وبالجملة هذه السؤالات وغيرها انما يعلم من معرفة كون محصل
الجنس تقسيما ومحصل النوع مهية ومحصل المادة تكميلا ومحصل المركب توحيدا وتحقيقا

ويحصل الاثار وجودا امر سابق عليها كلها   س ره زيادة اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة
اختصاص بعض الاجسام ببعض هذه الكيفيات دون غيره بعد اشتراكها في الجسمية وتأخر تلك الكيفيات
عنها لابد له من مخصص يقتضي عروض تلك الكيفية ثم ننقل الكلام في مخصص المخصص فان
كان امرا عارضيا خارجيا فيعود السؤال ويتسلسل الامر الى غير نهاية وان كان فصلا او ذاتيا جوهريا
فهو المط اذ المطلوب اثبات جزء مقوم لوجود الجسم ومحصل لنوعيته وليس لاحد ان يقول
لم اختص بعض الاجسام بهذه الصورة دون غيرها من الاجسام او بها دون غيرها من الصورة
لانا نقول اما تخصيصها وتقويمها الجسم المطلق فهو كتقويم الفصل الجنس وليس الفصل
مما هو لاحق لما عرض للجنس في الخارج حتى يرد السؤال في بيان سبب اختصاصه بما عرض لها بل
الفصل على الجنس نسبة الوجود الى الماهية وقد بين ان الوجود على المشهور العين بالمعنى الذي
وان كان الوجود من عوارض الماهية بحسب العقل واما تخصيصها وتقويمها للمادة والجسم بما هو
مادة فليس وجودها بالفعل على ما بالقوة واما تخصيصها وتقويمها النوع فلا يعقل معناها في
معناه ووجودها في وجوده فالسؤال في ذلك بمنزلة السؤال في انه لم كان الماء ماء والهواء
هواء والفلك فلكا وبالجملة دفع هذه السؤالات وغيرها انما يعلم من معرفة كون تحصل الجنس نفسها
بتحصل النوع بعينه وتحصل المادة تكميلا وتحصل المركب تقويما وتخفيفا وتحصل الاثار وجود
امر سابق عليها كلها   س ره كان كون الجسم لا يخلو عن بعضها زيادة الدليل على كون هذه الامور مقومات
للجسم بما هو جسم وجود او مقومات الانواع حقيقة فهو امران احدهما كون الجسم بما هو جسم غير متصور
الخلو والتجرد عنها بعينه بحسب الاحيان اما فلكا او ارضا او ماء او نارا او هواء وثانيهما ان هذه
المخصصات ليست على حد تحصل الجسم والحصول الخارجي في نفسه ثم الجسمية شيء منها يحصله
بخصوصها الكثير من عوارض الوجود مثل الحركة والسواد وما يجري مجراها يلي بنفس هذه المخصصات
لا قبلها بعينها بما لخصوصها ابتداء وهذه الدعوى في البسائط الفلكية والعنصرية في غاية
الوضوح وهذا ما ذكره الحكماء اولا لاثبات هذه الصور عدم خلو الجسم عن ان يكون ممتنعا
لقبول القسمة الانفكاكية والتشكل ومكانا والممكن اما بصعوبة او بسهولة وما لقاله كثيرا
تكون بعض المخصصات صورا جوهرية وبعضها هيئات عرضية مما لا يخلو عن غموض والفرق
بينهما فيها اشكال لكن هدانا الله سبيلا فاخذنا القاعدة بها يقع الفرق بين الصور المنوعة وغيرها
من المخصصات العرضية سنذكرها ان شاء الله   س ره ولما كان تقوم الجسم بها لكونها مخصصات

الجسم

الجسم اه مخصص كل حقيقة نوعية جوهرية ان كان تخصيصها بحيث لا يبقى بتخصيصها بانتفاء اخر قبله
لا بد ان يكون هذا المخصص جوهرا لتقدمه في الوجود عليها لتقدمها ذاتيا لا زمانيا كالمعدات ونحوها
والمقدم على الجوهر تقدما ذاتيا لا بد ان يكون جوهرا لكونه اولى بالوجود واقدم بخلاف المعدات
وسائر الشروط التي تجعل المادة صالحة لقبول الجواهر الصورية فيجوز كونها اعراضا وان يكون
من باب الحركات والاستعدادات والاعدام ولما كان المخصصات اللاحقة للانواع الجوهرية بعد تخصصها
النوعي سواء كانت لازمة او غيرها لا تفتقر الا الى اعراض لافتقارها في حلولها الى موضوع لا
يحتاج اليها في التقوم الذاتي   س سره والطبايع النوعية اعرف بانها اتم وجودا من الاجناس
اه اشارة الى ما ذكروه في قاطيغورياس من ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي
الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وذلك حق لان الوجود بما هو التشخص اولا ثم
النوع ثم الجنس وكذا قوله فتخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر اما قوله وليس كما ظنه
على ما هو المشهور من ان المشخصات هي العوارض المكتنفة بالشخص من حيث الكم والكيف والاين والمتى
وليس كذلك لما اشرنا اليه ان تشخص كل شيء انما هو بوجوده فان الوجود متشخص بذاته وقد مر ايضا ان
وجود الجوهر جوهر وما اشتهر عند الجمهور ان الوجود من عوارض الماهية لا ينافي ما ذكرنا فان
عوارض الماهية قد يكون مقومات لوجودها كالفصل بالنسبة الى الجنس فان له عروضا للجنس
في اعتبار العقل مع انه علة لوجوده بحسب العين وبالجملة العروض على ضربين عروض للماهية
عروض للوجود وعوارض الماهية ربما كانت اتم وجودا من تلك الماهية كيف ونفس الوجود من
عوارض الماهية بحسب المعنى والمفهوم ومحصلها في الخارج واما عوارض الوجود فهي اضعف وجودا
من المعروض له   س سره كلام ضعيف اه قد علمت ان عارض الماهية يجب ان يكون عارض الوجود فللماهية
النوعية عارضان عارض لنفسها وعارض لوجودها فعارض نفسها كالوجود والتشخص والوحدة
وعارض وجودها كسائر العوارض اللاحقة من الكم والكيف وغيرهما فضعف كلام هذا القائل
انما يظهر للاول بقوله فان الطبيعة النوعية تتحصل ثم يتبعها العوارض انما يتحصل بذاتها اعني
اعتبار وجودها او تشخصها ثم يتبعها عوارض متعين بها اشخاصا وهي في الحقيقة نفس عوارض
الماهية كالوجودات والتشخصات لا ما ذهب اليه ما اورده الشم من ان الماهية المطلقة المجردة
عن القيود والمخصصات امر كلي والكلي بما هو كلي لا وجود له في الخارج ولما لو اراد به ما ذكرنا
وهو ان الطبيعة النوعية تتحصل وتتقوم ذاتها كالوجودات وانحاء التشخصات اللاحقة

فبالاشخاص تترى المقومة لماهيتها وجودا وتحصلا العارضة لها مفهوما ومعنى فلاعتبار عليه كلا
ضعف فيه ش سره وان كانت هذه العوارض بحيث لشرايط تحقق الماهية النوعية اه قد علمت
ان مخصصات النوع بالذات ليست من عوارض وجودها حتى يتصور بقاء النوع واحدا بالعموم مع
تبدلها بل هي نفس تحقق الطبيعة النوعية بانحاء حصولها فضلا عن ان يكون هي شرايط تحققها
وكونها عارضة انما هو بحسب ظرف الذهن كساير عوارض الماهية وليس اذا لم يكن الماهية كالانسانية
مقتضية للتشخص بل التشخص لازما لها موجبا لعروض انسانية واحدة بالعدد باقية على الاطلاق
فان كل ماهية نوعية كانسانية وحقيقتها طبيعة مبهمة لا يمكن وجودها بذاتها الا باعيان المشخصات
التي هي ملزومات ومقومات للماهية بحسب الخارج وان كانت عوارض لها بحسب الذهن فالسؤال
في الماهية كون الماهية لا تقتضي التشخص اولى من السؤال في لمية كون التشخص لازما لها فيما ينحصر نوعه
في شخص او عارضا لها في غيره والحق ان هذه المغالطة انما نشأت في الخلط بين عارض الوجود
وعارض الماهية فعارض الوجود متأخر عنه بخلاف عارض الماهية اذ ربما يتقدم عليها في الوجود
كالفصول بالنسبة الى الجنس والمشخصات بالنسبة الى النوع ش سره فنحن من هنا جواز
ان يكون العرض شرطا لوجود الجوهر ومقوما لوجوده بهذا المعنى اه اما كون العرض مقوما لوجود الجوهر
وموجبا له بالذات فهو معلوم البطلان واما العارض بمعنى العرضي الخارج عن المحمول على الماهية
من حيث هي هي فيجوز ان يكون متقدما عليها ومتحدا بها في الوجود بالذات والاول كالفصل
للجنس والثاني كالمشخص للنوع والمتقدم على الجوهر وكذا المتحد به لابد ان يكون جوهرا اذ
بحسب الوجود والتحصل وان لم يكن جوهرا بحسب الماهية والحد فلا تنافي ان فصول الجواهر جواهر
بالمعنى الاول دون الثاني وكذا حكم المشخصات التي هي انحاء الوجودات وهي موجودة بذواتها
ملزومة للماهية النوعية وكل واحد منها مصداق لحمل الماهية النوعية عليها من غير ان يدخل تلك
الماهية في حدودها كما لا يدخل الجنس في حدود ماهيات الفصول ولذا صدق عليها صدقا
بالذات فالناطق مثلا حيوان بالذات فالناطق مثلا حيوان بالذات لا انه حيوان بالذات فالوجود وليس حيوانا
في حد ماهيته لان الفصل المنطقي بازاء الفصل الاشتقاقي وهو عندنا امر بسيط هو نفس
الهوية الوجودية الخارجية وكذا افراد مفهوم الناطق التي هي بعينها الهويات الوجودية والمشخصات
ذاتية هي بعينها فصول اشتقاقية وهي بحيث يصدق عليها الانسان بحسب الوجود لا بحسب الماهية
اذ لا ماهية لها سوى الانيات الوجودية وانما الماهية المركب منها ومن النوع اذ لكل فرد من افراد الانسان

الخارجي ماهية وهوية وكل منهما غير الاخر في التصور وعينه في العين قد ش سره ثم ان حصول
الانسانية مطلقة ثم يتبعها المخصصات فهل الجاز حصول الجسمية مطلقا ثم يتبعها المخصصات اه
لم يجوز ذلك لم يجوز حصول ماهية كلية الا بعد تميزها وتحصلها بامور هي المبادي الوجودية المقارنة وتلك
الامور هي كالالات والمتبعة كالانسانية لا فرق في ذلك بين ماهية جنسية او نوعية بل النوع
لكونه اقوى تحصلا يحتاج الى محصل اقوى والجنس بخلافه لضعف تحصله الوجودي فيكفيه بحسب
تحصله نوعا ما او بنفسه شيئا ما من النفس ما من الكمالات وستعلم ان الطبيعة الجسمية كلما تحصلت
بصورة بعد صورة نوعية فضيلة اقوى وجودية اشد صح بلشرف فهكذا الى ان يبلغ في الوجود
الى الدرجة التي بها يقع التخلص عن تردد التوالد ونقايصها فانها قد ش سره ثم العجب ان
العقل يقتضي الجسم لتحصيل الامكان فيفتقر على ما قالوا اه صدور الموجودات عن المبادي العقلية
بواسطة جهاتها الامكانية ليس معناه كما فهمه الجمهور من ان الامكان الذي يرجع الى العدم
والقصور هو محصل لوجود شيء من الاشياء من حيث هو وجود بل هذا من قبيل قولهم عدم العلة
علة لعدم المعلول فليس للعدم تاثير وعلية ولا تاثر ومعلولية انما المراد منه ان العلة اذا لم يكن
موجودة لم يوجد منها ماهية المعلول وكذا القياس في سببية الامكان لشيء لان الامكان هو الذي
هو حال الوجود عبارة عن عدم غناه وكذا الضعف وان المبدع العقلي بواسطة تعقله لقصور وجوده
وفقره يصير مبدعا للجوهر الذي ناقص الوجود متحد بالقوة والاستعداد وهو الجسم وبواسطة تعقله
لكمال وجوده وغناه بمبدئه وغايته يصير مبدعا للجوهر الكامل العقلي الذي يكمل الجوهر الجسمي كما
بالفاعلية لوجوده يكمل الجوهر العقلي فليس يلزم ما ذكروه في مراتب الوجود وسلسلة الصدور من
كون العرض كالامكان علة مقومة للجوهر الجسماني اصلا ولا عبرة بظواهر الالفاظ في مثل هذه المقامات
اللطيفة التي يحتاج دركها الى تعمق شديد قد ش سره فهذا اتيان على ماهية الجهات
التي بها يصدر الموجودات عن التدبير الاول اشياء اضافة للتعقلات التي هي في المبادي
العقلية موجبة لصدور معلولاتها اوامر وكيفيات مثل علومنا وكيفيتها انما التي
العلم هناك عين الوجود العقل نفس الشهود العيني ولعل كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي في ان الصادر الاول هو الوجود وهو المجعول الاول جعلا بسيطا لكن ما سوى الوجود
المطلق الالهي مما يصحبه لقصوره عن الاول ماهية امكانية على سبيل الطبيعة من غير جعل و
تاثير وتلك الهوية هي الكثرة اللازمة لفقر الذات الناشئة من نقايص الموجودات التي هي

عن فقره وقصوره كان الوجوب عبارة

بعد الا انه في العقل الاول من جهة تعقله المبدع الاول اي شاهد اياه على مبلغ طاقته وهذا واسطة
تفيضان جوهر عقل ثان واخر من جهة تعقله ماهيته مثل الجوهر متحرك جسماني وهو الفلك الاول
كما هو المشهور وذلك لان الحركة تنشر هذه الجهات المذكورة مرجعها الى امور جوهرية البتة وليس الحال
كذلك فيما الناس اشتهر بينهم ان هذه الامور النسبية او العدمية كالوجوب والامكان او تعقلها
اسباب لوجود الجواهر العقلية والنفسية والجرمية في الاعيان قوله ومن رجع ولوجود ما لم يدخل في حقيقة
الشيء فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب فضلا عن تعقلهما اه قد علمت ان وجود كل شيء عين
حقيقته الخارجية هذا يدل على ان حقيقة الامكانية زيادة في التصور ومرجع الامكان الى قصور
ومرجع الوجوب الى تمام فيهما امران جوهريان بمعنى الحقيقة ومرجع التعقل اليه الى حضور الوجود
الجوهر جوهر الى فهذان التعقلان اللذان احدهما علة الجوهر المفارق والاخر علة الجوهر الجسماني
امران جوهريان ليسا من الاعراض والبرهان قائم على ان كلما هو اتم وجودا من شيء فهو اقوى
تحصلا فان التقدم والتاخر الذاتيين في الوجود طبعهما الكمال والنقص والشرف والخسة فان
الفيض الوجودي يرد اولا على العلة ثم يتجاوز منها الى المعلول ههنا في الاسباب القابلية والمتممات
الغائية بحيث يكون سببها في الاستعداد والقبول لا في الايجاد والافاضة فلا يجوز ان يكون قويا
كانت الاعدام والقوى من مصححات القابلية قوله ومن رجع ثم الاستعداد المستدعي للنفس الخ فيها
يقتضي تجويز ان يكون العرض مقوما لوجود الجوهر اذ ليس استعداد البدن من الاسباب التي ترد
المقدمات العلية لوجود النفس بل الاستعدادات هي اسباب الامكانات ومصححات القابليات
فليس يلزم من ذلك جواز تقويم الجوهر بالعرض اه ولا تخصيص الجوهر ذاتا ووجودا بالعرض والذي
يلزم منه هو ان يكون للاعراض بل للقوى والاعدام مدخلية في قبول القابل ولحوق المادة
ومن رجع والنفوس بعد المفارقة اه النفوس الانسانية لها استكمالات جوهرية وتقلبات في الاطوار
حتى يصير بعضها الى الملائكة وبعضها الى الشياطين وبعضها الى الحيوانات كالقردة والخنازير وبعضها
مردودة الى اسفل سافلين وليس الامر كما هو عند الجمهور من ان افراد النفوس الانسانية عند
المفارقة حقيقة واحدة نوعية امتيازها بحسب العوارض قوله ومن رجع جوهر ان ذلك يكون المراتب
مبطلة للصورة المائية وعدمها شرط لوجودها اه قد عرفت ان العلة قد يكون بالعرض والعلة بالذات
هي مثل الفاعل والغاية والمادة والصورة والعلة بالعرض مثل رفع المانع ووجود المعد والشرط
ومن العلة بالعرض ان يفعل الفاعل ما كان فعلا لكن يتبع فعله فعل اخر مثل السقمونيا فانه يعرض

يبرد لانه بالذات يستفرغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة مثل مزيل الدعامة عن الحائط فانه علة
بالعرض لسقوط الحائط وذلك لان الفاعل بعينه لم يفعل شيئا بل انما الفاعل بعينه فعل طبيعي
هو انحدار الثقيل فانه فاعل بالطبع والامر في انطفاء النار مما يجاورها تسخينا حتى يصير علة بالعرض
واشتدادا استعداد لفيضان الصورة النارية هكذا فلكل معلول علة ذاتية وكلامنا في
الثاني فالغالب المنافي للبرودة هي الصورة المبردة والحرارة هي الصورة المسخنة والسبب الذاتي
لكل من الصورتين غيرهما وهو واهب الصور كما عرفت ان السبب الذاتي للشيء يجب ان يكون اقوى
منه في درجة الوجود واجل فالصورة النارية علة لصورة المائية ولا الصورة النارية الخ لا ان
اقوى في الموجودية من نار اخرى ولا يعرض ايضا يمكن ان يفيد جوهر الكون الضعيف تحصلا من كل جوهر
فجعل الحرارة المبطلة للصورة المائية سببا ذاتيا للصورة الهوائية مغالطة نشأت من جعل ما بالعرض
مكان ما بالذات كيف والعلة بالذات يجب ان يكون وجودها باقيا مع وجود المعلول وهذه الاسباب
العرضية ربما انعدم وجودها عند وجود المعلول قوله ومن رجع فهو كلام غير متين اه هذه القاعدة محتملة
فقط انها مشروطة بامرين احدهما كون المخصص الذي يتغير بتغيره ماهية ما هو جزء له النوع جوهريا طبيعيا
ولم اراد بالنوع الطبيعي ما يكون حصوله بالطبيعة الذاتية دون ما يحصل بالصناعة او ما
يجري مجراها وثانيهما ان يكون مجموع المخصص والمخصص به امرا واحدا بالطبع لا بالاعتبار
والاصطلاح وغير ذلك فالسرير والكرسي والبيت ونظايرها ليست كذلك لعدم الشرط الاول
فيها وكذا الاصناف العرضية كالكاتب والضاحك ونحوهما لعدم الشرط الثاني فيها والا لكان
التشخص الى احد من الافراد اشخاصا حقيقية لانواع كثيرة بحسب الذات والحقيقة قوله ومن رجع
وليس منها الا الهيئات التي باعتبارها صادقة اه لا بل هي صورة كمالية للمادة العنصرية
بحيث هي صورة العناصر والاسطقسات ام بطلت وذلك لان العضوية من الحقايق الاصلية التي
لها اثار مختصة وغايات ذاتية فهي صورة كمالية كما انها فوق كمال العناصر وصور الاسطقسات
قوله ومن رجع فالاعراض غيره الجواب بما هو اه نعم ولكن في الانواع العرضية كالخلقة والشكل و
غيرهما او في الاصناف كالاسود والزنجي وفي المركبات الصناعية كالبيت والكرسي قوله
ومن رجع الانواع المركبة الضابط فيها اه الضابط في كون المركب من الامور المتعددة في
حقيقة واحدة واحدا شاملا على جنس وفصل قريبين ان يكون الجزء الصوري سببا لتجزئة
المادي لان المادة ما به كون الشيء بالقوة والصورة ما به يكون الشيء بالفعل والفصل في الاكثر

اما الثاني فلشدة النقص الى الكمال والضعف الى الشدة فالجزء الصوري اقوى تحصلا من الجزء المادي
كما ان الفصل اقوى تحصلا من الجزء المادي واقل ابهاما من الجنس الجنسي لضعف تحصله واكثر ابهاما
منه فمن شك في جوهرية جزء صوري لنوع جسماني عنصري وارادان يعلم انه جوهر اوعرض فلينظر
في آثار وجود الصورة وكمالاتها فان كانت آثارها الكمالية اشد واكثر من آثار الجزء المادي
فمعلوم من ذلك ان وجودها اكمل من وجود مادتها فاذا كانت المادة جوهرا فالصورة اولى بالجوهرية اي احق
بان يكون وجودها وجودا استغناء عن الموضوع كيف وقد علمت ان الصورة تمام المادة والمادة
نقص وتمام الشيء مشتمل على نقص وزيادة فاكد وجود الصورة فعليه المادة وكمالها وغايتها
ولهذا يتحد به وجود المادة وان تغايرتا بحسب المعنى والماهية كما هو شأن الاجزاء المحمولة
حيث انها متحدة وجودا متغايرة معنى فكل مركب يكون مادته جوهرا وصورتها عرضا فليس تركيبها
تركيبا طبيعيا فلم يفعل فاعل طبيعي كالكرسي والبيت فلو كان الكرسي والبيت صورة طبيعية
لكان وجودها اقوى واقدم من وجود الخشب والطين فهذه هي القاعدة التي وعدنا ايرادها
فعليك بضبطها **قوله** من هو من جعل ان هذه الصورة جزء الجوهر آه مبنى هذا الاحتجاج على
ان كل موجود له حد نوعي وحدة نوعية طبيعية فلا يجوز ان يندرج بالذات تحت مقولتين من المقولات
العشر المشهورة المتباينة لما تقرر عندهم ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولات اما
اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من مقولتين فليس بالذات داخلا في هذه المقولات بل
لا وجود له غير وجود هذا النوع وذلك النوع انه كل ما هو موجود بالذات فله وجود واحد
بالذات وله تحصل واحد وفاعل واحد وغاية واحدة وصورة واحدة واما المركبات الصناعية
فلها وجودات اعتبارية ووحدات اجتماعية وفواعل عرضية وغايات وضعية اتفاقية اذا
تقرر هذا فلهم ان يقولوا الاشك ان الجسم النامي الحساس المتحرك الجوهري الحيواني النباتي والحيواني
وغير ذلك لكل منها حقيقة تحصيلية لها وحدة طبيعية من غير تعمل واعتبار وهي غيرها لا في
موضوع فيكون كل منها جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لكونه متقوما من جسمية مشتركة مع
امر به نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر من مقولة الجوهر مندرجا تحته بوجه من الوجهين اللذين
ذكرناهما بل يكون مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيفية مثلا فلم يكن واحدا طبيعيا الحد حد نوعي
من جنس وفصل ماخوذين من مادة وصورة طبيعيتين والا فالفصل كمال الجنس والصورة
تمام المادة وفعليته وتمامها وتمام الجوهر وفعليته كيف يكون عرضا ثم العرض كيف يحمل على الجوهر

او الكم او الكيف او غيرها الوضع من الطبائع الواحدة التي لها حد واحد وحقيقة ... (هامش)

حملا ذاتيا بما مناط الاتحاد بين الشيئين وهذا مما لا اختلاف فيه عند المتوغلين في الانظار الحكمية
فمعنى قول المشائين الصور من ان جزء الجوهر جوهر هو ان ما علم مجملا انه جوهر يعلم منه لا محالة
جزئه جوهر لانه اعلم فاتم منه فيكون اقوى وجودا ولا يتوقف العلم بجوهرية الشيء على العلم
بجوهرية جميع اجزائه تفصيلا ليرد عليهما اورده المص **قوله** من سرهم ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر
فيكون جوهرا آه للصورة كما ان تقويمان تقويم للمادة وجودا وتقويم المركب ماهية ولكل منهما معنى
آخر فلا تكرار ان اريد بالتقويم في قولهم ان الصورة مقومة للجوهر كونها مقومة لماهية المركب الجوهري
فالاولى ان يحمل كلام المتن على انه وقع منهم على طريق التنبيه والاستشهاد بكم ما ادعيتم بقولكم
ان الصورة مقومة للجوهر ان اردتم به التقويم بمعنى الجزئية فيرد عليه الايراد الاول وان اردتم به
تقويمها المحل فيلزم عليه الايراد الثاني وهو التكرار وفيه ايضا ما فيه كما ذكره الشيخ **قوله** من سره
وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات آه يلزم على ما ذهب اليه ان لا يكون للبسائط و
المركبات كالحيوان والنبات والجماد في هذا العالم جوهرية غير جوهرية الامتداد الجسماني
وهو واحد متفق في الجميع ويلزم عليه ان لا فرق بين انواع الاجسام الطبيعية بحسب ذواتها
المتقدمة على عوارضها ويلزم عليه ايضا ان يكون مبادي هذه الآثار العظيمة والحركات الشاقة
والافاعيل الشديدة في الاجسام الطبيعية هي هيئات وكيفيات قائمة بها وان يكون مصعد
النار الى فوق ومهبط الحجر الى تحت عرضا محمولا فيهما وهذا مع قطع النظر عن البراهين
ما يستبعده العقل في اول النظر وان القول بان للاجسام محركات اخرى غير هذا العالم
كالملائكة بلسان الشرائع والصور المفارقة عند افلاطون وشيعته فهو وان كان حقا
وصدقا الا ان افعالها في الماديات يجب ان يكون بواسطة قوى وطبائع هي المخصصات
الاولى لهذه الحقائق المختلفة الذوات والآثار وذلك لان الجسم بما هو جسم اذا كان ذا طبيعة
نوعية والمادة الاولى ايضا امر واحد سيما التي في عالم العناصر ونسبة المفارقات الى جميع
المقادير والوضعيات نسبة واحدة فلا بد من امور يختلف بها القوابل والاستعدادات وهي
لا يحصل الا بمباديها لكونها في باب التوحيد الامكانات ويلزم من هيهنا وجود امور مقدمة
في القوام على حصول الاستعدادات ولو احقها وشتان في انواع الاجسام كالصور سابقة على
وجود الاعراض والحركات والاستعدادات بحسب الذات والحقيقة وان تأخرت عنها بحسب
الازمنة تبعا لا عراضها التابعة للاستعدادات والحركات من هيهنا ينبغي شك مشهور

على اثبات هذه الصور وهو ان الهيولى واحدة فكيف تخصصت ذاتها بطبيعة صورة دون صورة
اخرى وان اختلاف الاجسام بالآثار انما كان منشاه اختلاف الصور فبما يسبب اختلاف الصور
عليها بعد اتفاقها في الجسمية لان مبنى هذا السؤال على الغفلة عن جوهرها الصورة سبقها
بالذات الحقيقة على الجسم الذي هو بمعنى المادة ولما كان الجسم بهذا المعنى موضوعا للصور
مستغنيا القوام عنها لكان السؤال واردا عليه بانه يمتنع ان يكون نوعا متفق الافراد لكن مادة هذه
الصورة متقوم واما الجسم بالمعنى الجنسي المحمول على سائر الانواع فليس هو امرا واحدا متفقا
في الكل لانه يحصل معانيه بفصول ماخوذة عن الصور المتنوعة ويكون الجسمية في كل منها بمعنى
اخر واما السؤال عن لمية الاختلاف تلك الصور والفصول في ذواتها الا من جهة تخصيص الاجسام
بها فهو كالسؤال عن ان كل حقيقة لم صارت نفسها فالجواب ان الوجود في ذاته يختلف بالمعنى
والحاجة والتقدم والتاخر والقوة والضعف وهو بنفس ذاته يتعين بتعينات تنشأ منها اختلاف
المهيات والمعاني والاحوال هذا ما تيسر لنا في هذا المقام وزيادة الشرح ودفع الشكوك كلها
سيما ما اورده من المص في سائر كتبه يطلب من كتاب الاسفار الاربعة قوله س سره واما من قال ان
الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها اه لا خلاف لاحد في ان الاشتداد وكذا ما في الكيف نحو
الكمال عبارة عن التضعف والنقص ولا في ان المتحرك في كل منها ليس نفس ذات الكيف
بل محله ولا نفس ذات الكم بل مادته ولا في ان الحركة معناها خروج الشيء من القوة الى الفعل
شيئا فشيئا ولا في ان المتحرك في كل آن فرد من المقولة التي وقعت فيها الحركة غير الذي
كان قبله وبعده لكن الخلاف بين المص وبين اتباع المشائين في ان الاختلاف بين الشديد
والضعيف والكامل والناقص بل يجوز ان يكون بنفس المهية المشتركة ام لا بل بامر زايد عليها فاتم
بين اتباع المشائين جاز الاختلاف بين الشديد والضعيف والكامل والناقص على ان كان
السواد الشديد بنفس السوادية المطلقة المشتركة بين الشديد والمتوسط والضعيف لا بما
زايد عليها فصل او عرض وبالجملة فقد يكون ما به التفاوت عين ما فيه التفاوت عندهم
ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت بل اما فصل او عارض للمهية المشتركة لا وجود لها فليكن
هذا على ذكر منك قوله س سره فان ما هو لا يتغير اه لقائل ان يمنع هذا فانه اذا سئل عن مرتبة
شديدة من السواد بما هو واجيب عنه بمطلق السواد صحيح لم يكن الجواب مساويا في المعنى للسؤال
عنه قوله س سره بل هو قسم ثالث هو الكمالية والنقص اه احتج اتباع المشائين على ثبوت مذهبهم

بان

بيان وجوه الخلاف بين المشائين والاشراقيين في باب الشدة والضعف

بان سوادا اما مثلا اذا كان اشد من سواد اخر فهو اما بما هو هو فيلزم ان لا يسلب الاول
والا فلم يكن التفاوت في السواد بل في امر اخر وهو خلاف المفروض فتعين الثاني فيكون
الاختلاف بين مراتب السواد بفصول والمص ناقضهم بوجهين الاول المنع من كون المهية
شيئين بعد اتفاقهما في ذاتي منحصر في فصل او عارض بل هيهنا قسم ثالث هو التفاوت
بالكمالية والنقص في نفس المعنى المشترك فيه وانت تعلم ان نفس المعنى والمفهوم مما لا اختلاف
فيه والمهيات بما هي معاني لا كمالية فيها ولا نقصان مجردة عن الحصول انما الوجود بانه اشد
ويكمل ويضعف وينقص وهذا الخ منشاه الاشتباه بين المهية والوجود وايضا لما انكر
عينية الموجود والمحض في الكمال والاشد التناقض في الموجودات عندهم في نفس المفهومات
منها والثاني في النقض بالمقدار الزايد فانه بخصليته والتسلط على المقدار الناقص لا يمكن ان يكون
مما هو عارض للمقدار ولا بفصل لان الخط الطويل والقصير حقيقة واحدة عندهم اقول كما
ان الوجود ليس من عوارض الاشياء بحسب الواقع بل في ملاحظة العقل كذلك الفصول
وما يجري مجراها بالقياس الى المعنى الجنسي او النوعي فقول المص كما في المطارحات ان
احد المقدارين ما زاد على الاخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية كلام حق لكن
يعني ان كالية وجود المقدار كاصل وجوده هو نفس مهية المقدار بناء على ان الوجود
المهية في كل شيء امر واحد في العين وعند ك الوجود بالمختلف كمالا ونقصا وهو ايضا يشتد
ويضعف كما يقع فيه الحركة قوله س سره كلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على
التحكم اه واعلم ان الخلاف بين المص واتباع المشائين في اربع مقامات كما هو المشهور
الاول في تجويز كون الذاتي بالقياس الى افراده متفاوتا بكل نحو من انحاء التشكيك سواء
كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص الجامع للشدة والضعف
في الكيف والزيادة والنقصان في الكم ومنهم من ادعى نفي التشكيك بالاولوية من الذاتيات
بداهة وادعى ايضا اتفاق جميع العقلاء في نفيهما والضابط لما سيظهر من كلام المص في [illegible]
بعضها علة لبعض مع اتفاقها في المهية النوعية عنده والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان
نوعا عندهم والاختلاف بين السوادات والحرارات بفصول مقومة للانواع وهما متفقان
نوعا عنده والاختلاف بنفس المهية السوادية المتفاوتة كمالا ونقصا والثالث ان الاشتداد
الكيفي والانتقال الكمي [illegible] بلهما ضرب واحد من التشكيك ام ضربان مختلفان والرابع

ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص كما يتحقق في مقولة الكيف والكم بل يتحقق في غيرهما
ايضا مثل الجوهر حتى يكون حيوان اشد في حيوانيته من حيوان اخر ام لا اما المقام الاول فلانك
انا تأملت في حقيقة الوجود وانها حقيقة نوعية بذاتها بسيطة لا جنس لها ولا فصل وهي في
جميع الاشياء بمعنى واحد لانها عبارة عما به تحصل ويوجد كل شيء وهي مع وحدتها
متفاوتة الحصول بانحاء التشكيك في ذاتها وذاتياتها والحصول نفس الوجود ولعل افرادها
الذاتية المتخالفة المعنى انما تخالف الهويات في التقدم والتأخر والكمال والنقص والغنى
والحاجة ومما ينبه على جواز ان يكون حقيقة واحدة متفاوتة الهويات بذاتها ان الاجزاء
الزمان هوية واحدة بسيطة متفاوتة في التقدم والتأخر لا بامر زائد على ذات
الزمان وكذلك الامتداد الجسماني في تفاوته طولا وقصرا وصغرا في المقادير وعلم اجتماعها
في الوجود فان جزء المتصل ضرب من الوجود الضعيف الذي يشوبه العدم ولانه بذاته
يقتضي الافتراق الوضعي وعدم الاجتماع وكذا المتفاوتة في الحدود والمقادير انما هو بنفس
الهوية المقدارية لا بامر زائد على وجود المقدار واما المقام الثاني فالفرق بين الاشد
والاضعف والازيد والانقص بان احدهما تفاوت بالفصول والاخر تفاوت في النوع
لا يخرج من اشكال وكل ما قيل او يقال في ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا يمكن ان يقال
مثله في الازيد والانقص سيما في العدد والحق عندنا ان اختلاف الماهيات نوعا تابع لاختلاف
الوجودات كمالا ونقصا وتقدما وتأخرا ولاشك في ان وجود السواد الشديد غير وجود سواد
الضعيف وكذلك وجود الخط الطويل يخالف وجود الخط القصير لا غير بالعرض فقط
من المكان والزمان والمادة وغيرها ولهذا يكون لكل مرتبة من الشدة والضعف من الطول
والقصر افراد كثيرة متخالفة في الامور المتكثرة فالتخالف بينهما تخالف نوعي وان كان
في الطويل والقصير من الخط والزائد والناقص من العدد كما تتخالف في الشديد والضعيف
من الكيف كالسواد واما ما ذكره المصنف ره في المطارحات ايرادا على اتباع المشائين
حيث حكموا بان الامتياز بين السوادين الاشد والاضعف بفصل ان المميز بين السوادين
لو كان فصلا واشتراك الاثنان في السوادية فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس
بمقوم لحقيقة السواد والا كان متفقا في السوادين بل هو مقسم له والفصل المقسم عرض
الطبيعة الجنسية بمعناه فصار حال الفصل كحال العرض الاخر فانه من جملة العرضيات فيكون

الاشتداد

الاشتداد فيما هو السواد وقد فرض في السواد هذا خلف قايل غير وارد لانه وما الطرد مبناها
على الخلط بين الماهية بحسب الاعتبار والتحليل وكان ما يخص الوجود فان الفصل ليس في الاعيان
غير الجنس ولما عند التركيب بينهما في الملاحظة فالعقل يحكم بان الجنس من لوازم الفصل و
الفصل تام بحسب المعنى والوجود ففصل السواد سواد ايضا بحسب الواقع والفصول البسيطة
لا ماهية لها وانما هي الوجودات عندنا ووجود السواد ليس غير السواد في الاعيان كما
مر اذا وكذا الحكم في الاطول والانقص والازيد والانقص في انهما يرجعان الى نحوين من
الوجود واما الذي اشتهر من اتباع المشائين من ان التفاوت بالاشدية والاضعفية
وكذا الزيادة والنقصان ليس بنفس الطبيعة المشتركة بل بامور زائدة عليها داخل في حقايق
افرادها فلا يبعد ان يكون مرادهم ما ذكرنا وكذا ما اشتهر منهم ان الذاتيات غير مختلفة
في افرادها فالمراد ان نفس المعنى الذاتي لا يكون متفاوتا بل التفاوت في انحاء حصولها
ووجوداتها وهذا هو الذي لا يعبر بقولهم كما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان كان
ذات الشيء هي الغاية فالناقص والمتوسط ليسا نفس الزايد فليس بذات الشيء وكذا
ان كان ذات الشيء المتوسط فالناقص واما المقام الثالث فلا نزاع في ان التفاوت
في الازيد والانقص انه نوع اخر من التشكيك غير ما يكون بالاشد والاضعف لا لما
يشتهر ان يكون قليل الجدوى ويكون منحصرا الى الاختلاف في اهل اللغة واهل اللسان
حيث لا يقولون ان خط كذا اشد من خط كذا او عدد كذا اشد من عدد كذا مع انهم يقولون
خط كذا اطول وسطح كذا ابسط وعدد كذا اكثر كما يقولون لون كذا اشد سوادا والطول
نفس الخط والبسط نفس السطح والكثرة هي العدد نفسه واما المقام الرابع فالحكم
على ان بعض الجواهر اتم واشد من جوهر اخر كجواهر العالم الاعلى فانها اقدم من جواهر
هذا العالم وان صور الجسمانيات كظلال لها بعد في هيآتها الجوهرية لكنه هل هي ايضا اشد
اتم من باب الجوهرية من هذه عند اتباع المشائين ان هذا التفاوت بين الجواهر انما
هو في وجوداتها التي هي كلها غنية عن الموضوع مع ما لها من التفاوت في قوامها بنفسها
وعدم افتقارها الى الموضوع فلا في ان لها مهية حقها في الوجود ان لا يكون وجودها في
موضوع اذ لا تفاوت بينها في هذا المفهوم المشترك واعلم ان جوهرا اذا تقدم على جوهر اخر
باي نحو من التقدم سواء كان فاعلا او غاية كالعقل او صورة كالنفس والطبيعة او مادة كما

والهيولى اضعف كالاب في الانسان مثلا فما لم يكن للمتقدم خصوصية في الجوهرية لم يكن تلك
الخصوصية في المتاخر لم يستحق لان يكون متقدما بمحض الجوهرية المطلقة عليه سواء كانت الخصوصية
ثابتة كما في العلل الاربع او عرضية كما في المتقدم بالزمان كالاب فالحقيقة بشرط التقدم والعلية
في كل متقدم والتاخر والمعلولية في كل متاخر هي نفس تلك الخصوصيات لا الماهية المشتركة في الجواهر
والا لكان جوهر علة لكل جوهر ويكون متقدما على نفسها ومناط الخصوصية والفردية وهو
الوجود لا غير وههنا ايضا نشأ من النزاع في ان المتحقق في الاعيان هو وجود الجواهر بناء على
عينية الوجود ام مهياتها بناء على انتزاعيتها وذهب الشيخ الى ان حيوانا اشد في الحيوانية من
حيوان اخر وكذا انسان اشد واكمل من انسان اخر في باب الانسانية وعند المشائين ليس كذلك
بل انما التفاوت بين الحيوانين في وجودهما لا في مفهوم الحيوانية والتفاوت بين الانسانين
في الوجود الذي يليق بالانسان بخصوصه لا في معنى الانسانية قوله س سره وقد حد الحيوان
بانه جسم ذو نفس الخ اه ذهب الحكماء المشائين ان تفاوت الحيوانات في التمامية والنقصان
راجع الى فصولها المقسمة لجنسها او لا تفاوت فيها بحسب اصل المعنى الجنسي اعني مفهوم الحيوانية
المطلقة وهو مفهوم جوهر ذو نفس نام حساس متحرك بالارادة وحكموا فالحيوان الذي له حواس اكثر
او حركاته اسرع او اكثر او له ادراك كلي فيشاء ذلك ان نفسه اقوى في باب الوجود الذي يختص
بالحيوان من نفس حيوان اخر يكون حواسه اقل او اضعف حركاته ابطأ ولا تفاوت بينهما في
مفهوم الحيوان بل في امر زايد عليها زيادة الوجود على الماهية كما هو في الفصول عند الجمهور فكل
ما وجوده اقوى فاثار الجنس والنوع فيه اكثر واشد وكذا اثار جنس الجنس مثلا ماهية الجوهر
لها نحو من الوجود يمتاز عن وجود العرض بانها ... ولماهية الجوهر درجات متفاوتة لا في نفس الماهية
والمعنى بل في شدة الوجود وضعفه وتقدمه وتاخره وانقص الجواهر وجودا واخرها في السلسلة
الاولى المعلولية هي الهيولى الاولى التي وجودها عين القوة فيحتاج الى محصل واول ما يحصل
هو وجود الجوهر الامتدادي والهيولية فصل الجوهر الجنسي وصورة الجوهر المادي فيتقوم
منها طبيعة الجسم بما هو جسم وهي ايضا طبيعة ناقصة الوجود مفتقرة الى استكمالات وجودية
متفاوتة في درجات الكمالات الجسمانية وانحاء المحصلات الامتدادية فاول صورة حافظة
لتركيب اجزائه وابعاده صاينة له عن التلاشي والاضمحلال سريعا نحو كل ما ثم في الجسمية
ما ليس له ذلك لسرعة تلاشيه فصلهم فالقوة الجمادية مبدا كمالية المطلق الجسمية ثم هذا النوع

الاضافي للجسم جنس طبيعي للاجسام المعدنية وغيرها واشرف انواعها الاضافيها ما يكون صورته
التي يحصل بها نوعيتها اتم وجودا واصدقية للاثار المختصة بهذا الجنس وهو قوة يحفظ التركيب
ويزيد مع ذلك في الاقطار ويغتذي ويولد المثل فهذا النوع اعني الجسم النامي كانه ليس فيما
سواه من الاجسام المعدنية وهي ايضا لقصوره عن فضيلة الوجود الاتم الاقوى طبيعة
ناقصة جنسية وان كان نوعا محصلا بالقياس الى ما قبله فيحتاج الى تمام وكمال لما كمل افراده
المحصلة نوعا هو نوع الحيوان لاشتماله على صورة دقيقة ينشأ منها ما ينشأ من النبات
كلها مع زيادة الحس والحركة وفي زيادة قوة الحس والحركة كمالية القوة النموية والتغذية والتوليد
وكل نوع من الحيوان وجوده اقوى فاثاره اكثر وحركته اشد وهكذا حتى بلغت شدة
الوجود الحيواني الى درجة يقع بها الاحاطة بالمعلومات والمفارقة عن الجسمانيات
فيكون ادراكه بمحض التعقل والشهود وحركته عين العروج الى المنزل الاقصى وهذه
الاثار كلها من اثار اطوار الوجودات التي هي مبادي الفصول الذاتية المترتبة في
الترقي من ادنى المنازل الى اعلاها في سلسلة المعلولات تماما كما هي مرتبة في التنزل من
اعلاها الى ادناها في سلسلة العلل ذاتا قوله س سره فيكون حيوانية الانسان اشد
من قلت حواسه وضعفت تحريكه كالبعوضة الخ الكلام صادق الا ان هذه الفضيلة فضيلة
زايدة على فضيلة الحيوان بما هو حيوان ناشية من مبدأ نوع الانسان اعني نفسه وفصله
الاشتقاقي لكنه اقوى وجودا من نفوس ساير الحيوانات سيما نفس البعوضة لما ذكرنا
تفاوت الحيوانات في خواص الحيوانية واثارها لتفاوت نفوسها في الكمال الوجودي ونقصه واما
الذي ذكره سيدنا واستادنا دام ظله في دفع كلام المصنف حيث قال في كتابه المسمى بالتعليقات
ان ليس فصل الحيوان هو الحساس والمتحرك بالفعل بل هما من خواص الحيوان والخواص العادية الافعال تختص
ولها الفصل مبدء القوة على ذلك وهو مما لا تفاوت فيه الا بما استبان الا ان لقايل
ليس انا كان بعض الناس اتم من بعضهم بالعقل قبلت القوة النطقية زيادة ونقصا ولكن يختلف
ذلك الاختلاف يعرض له تارة من عوز الالات القلبية والدماغية وتارة من معاشرتها وعصيانها
وطباع القوة النطقية ثابتة على حالها كالنار يختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات و
المادة التي تفعل بها فيها فاقول فيه نظر اذ كما ان اختلاف الافعال والاثار لاختلاف الانواع
الحيوانات انما هو لاختلاف طبايعها وانواعها فكذلك اختلاف افعالها الحيوانية لاجل الجنس

واكثر كثيرة آثارها الذاتية شدة وضعفا وزيادة ونقصانا منشأه اختلاف نفوسها ومبادي
افعالها قوة وضعفا والذي ذكره من عدم الآلات ونقيصتها انما يصح في تفاوت افعال الحفظ
واحوال الفصاحة والذكاء يجري مثله في النوع لان الانواع غير ممنوعة عن كمالاتها وخواصها الا في
اشخاص نادرة وقعت اتفاقا طبيعية كما برهن عليه في الحكمة الالهية فالحيوان الذي حواسه قليلة و
حركته ضعيفة في جميع افراده فنفسه التي هي مبدأ نوعيته ضعيفة الوجود لا محالة وليس نفوس الحيوانات
في درجة واحدة من القوة الحيوانية ولا ايضا افراد النفوس الانسانية متساوية القوة في اصل
الفطرة كما هو التحقيق عندنا فكيف يكون نفس مجرد مماثلة لنفس ابي جهل في الجوهر الوجودي بل
هي متساوية في مفهوم الانسانية متماثلة في معنى البشرية كما قال عم في حق افضل البشر قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي فالمماثلة في مفهوم البشرية بين النفوس لا ينافي كون بعضها اقصى غاية
الوحي غير نفسه تشتد في قوة وجودها الكمالي وتعليمه جوهرها العقلي كما سيتضح لك في باب
المبدا والمعاد ان شاء الله قوله من سرح بحواشي هذا الكلام فمرام الشيخ بان الجوهر لا يقبل الاشتداد
والتضعف واعلم ان هيهنا مقاما آخر غير المقامات المذكورة وهو ان الجوهر هل يقبل الاشتداد
والتضعف بمعنى الحركة في الجوهرية الذاتية ام لا وهذا المعنى غير كون الجوهر بعضها اشد
وبعضها اضعف باحد المعنيين المذكورين لان الذي ذكروه ان الاشتداد والتضعف انما
يكونان بين الضدين والجوهر لا ضد له انما يدل على نفي الاشتداد بمعنى الحركة في الشدة
ولا دلالة فيه على نفي الاشد والاضعف عنه اذ من عادتهم ان يقولوا الحال ما له التوسط
في الاشتداد انقلابه ان ينتقل من ضد الى ضد آخر والجوهر لا ضد له فلا اشتداد فيه ولعل المعلم
ماكان يخالفهم في هذا الراي اعني نفي الحركة في الجوهر وهذا لنا في شيء من كتبه ومسائله التي وصل
الينا انه جوز حركة الجوهر في جوهريته بل هذا يخالف كثيرا من اصوله ومعتقداته من ابطال
الهيولي ونفي الصور النوعية وانكار عينية الوجود والقول باتحاد العقل والمعقول وغير ذلك
والذي استخرجنا بقوة مستفادة من الملكوت الاعلى لا بطاقة [illegible] ان الحركة
واقعة في الجوهر ولا طبايع الاجسام النوعية واثبتنا التجدد والتبدل في ذاتها وان الجوهر النفس
الانسانية انتقالات وتطورات في ذاتها من ادون منازل الجوهرية كالنطفة والعلقة الى
اعلاها كالروح والعقل ولنا في ذلك براهين كثيرة والذي وجد في كتب الحكماء كالشفاء والنجاة
وغيرهما في نفي الحركة في مقولة الجوهر مقدوح بوجه من القدح مذكورة في كتبنا العقلية

عن الجوهر

كالشواهد

كالشواهد الربوبية والاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد وغيرها قوله من سرح لانها من جهة الفعل
ومن وجه انية فيلزم كما ترى ان النفس بعد انية تجوز ان يكون لها هيولى وصورة لما كانت
هيولى الاجسام وصورها فيمكن تطرق الفساد اليها لاجل مادتها التي فيها قوة ان تبقى
وتبطل لاجل صورتها التي بها فعل ان توجد واجيب بان هيولى النفس اما ذات وضع مطلقا
او غير ذات وضع وكذا الاول لاستحالة تركب ذي وضع من ما لا وضع له والثاني لا يخلو اما
ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت فلزم ان تكون
علة علم فكانت هي النفس وقد فرضناها جزء هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن وان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن
فلم يكن ذات فعل بانفرادها والتالي بكل فكذا المقدم واما بيان الشرطية فلان الفعل فرع
على الوجود والشيء ما لم يوجد لم يكن له فعل فالمستغني في فعله عن شيء لابد ان يكون مستغنيا
عن ذلك الشيء في وجوده ايضا واما بطلان التالي فلان كثيرا من افعال النفس كالتعقل وما
يجري مجراه بلا مشاركة البدن وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان
لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها هي الكمالات الثابتة لتلك الصورة
لا يجوز ان ينسلخ ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم
متحرك كما ذكر في الاصول الحكمية هذا ما ذكر في دفع هذا الاشكال وفيه بعد موضع انظار
والحق عندنا ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وهي ايضا مركبة بعد بسيطة البقاء
من هيولى فانية هي صورة البدن ومن صورة باقية هي كمال النفس وصورتها عندما صارت عقلا
وعاقلا بالفعل واعترض ايضا بان النفس واقعة تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل
والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة
وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة فلا يكون وحدانية فجاز ان يجتمع فيها جهتا
فعلية الوجود وقوة البطلان واجيب عنه بان هذه مغالطة نشأت من اشتراك الاسم فان
المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والاجزاء الاعراض مركبة
من مادة وصورة قوله من سرح فاورد عليهم ان المفارقات حكمتم بكونها ممكنة اه اقول مبنى
هذا الايراد على الاشتباه بين الامكان الذي بمعنى القوة والاستعداد وهو من العوارض
الخارجية للشيء ويختص بعوضه بالكائنات دون المجردات وبين الامكان الذي بمعنى علة

ضرورة الوجود والعدم للشيء حين هو متصف باحدهما وهو من العوارض العقلية لجميع الماهيات
كاينة كانت او معدومة بحسب اعتبارها في ذاتها مجردة من اعتبار وجودها وعدمها فالاتصاف بالامكان بمعنى
الامكان وما يقابله اعني القوة والفعلية يوجب تكثر الذات الموصوفة بها بحسب الخارج بخلاف
الاتصاف بالامكان والوجوب فانهما لا يوجبان تركيبا الا في العقل وبعض من الاعتبار **قوله** رح
اجاب بعضهم بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على عللها اه قد علمت فيما سبق
ان احكام الوجود غير احكام الماهية في اكثر الامور ومعنى الامكان الذاتي المقسم للوجوب والامتناع
بالحقيقة من احكام الماهيات دون الوجودات الا باعتبار ماهياتها ثم الوجود لما ثبت تقدمه
خارجا على الماهية المتصفة به عقلا ففي الكاينات لما جاز انفكاك اعداد من الوجود عن ماهياتها
جاز عروض الامكان لها ولوجودها عقلا وخارجا واما المبدعات فلعدم تاخر وجودها عن ماهياتها
في العين لم يجز نسبة الامكان بمعنى واحد اليهما جميعا فاذا نسب الامكان الى ماهياتها فذلك عند
اعتبار تجريدها عن قيدي الوجود والعدم كان معناه صحة الوجود والعدم نظرا اليها في انفسها واذا
نسب الى وجوداتها العينية لم يجز اطلاقه عليها ووصفها به بهذا المعنى العام الا بتبديل وصف الشيء
بحال متعلقه بحسب الاعتبار لكن لما اشتهر بينهم ان الوجود اما واجب واما ممكن فلا بد من بيان معنى
كل من هذين القسمين فذكروا ان امكان الوجود الذي هو صفة الوجود هو كونه متوقفا في ذاته
على غيره بحيث لو فرض عدم ذلك الغير لبطل وانعدم فتقرر ان معنى الامكان في المفارقات هو انها
متوقفة على عللها يحمل الامكان فيه على الامكان الذي هو صفة الوجود وفيه اشارة ما بقي الى ان العقول
المفارقة وجودات صرفة لا ماهية لها فلا امكان لها فان الامكان بالمعنى المقابل للوجوب والامتناع
من عوارض الماهية دون الوجود والتفاوت بينها وبين الاول الحق بالكامل والنقص كما الذي بينها
من التفاوت في الشدة والضعف والقرب والبعد من الوجود الحق لعلو الذي لا اتم منه وهذا
ما صرح به المصنف في اواخر التلويحات **قوله** رح فان توقفها على العلة وتقدم استقلالها من العلة
العلة انما كان تابعا لامكانها اه هذا كله اذا كان المنظور اليه حال الماهية بحسب نفس الامر
او بحسب الاعتبار واما اذا كان المنظور اليه نفس الوجود الفايض من الجاعل فيضان الضوء
من الشمس والريح من البحر فلا حيثية فيه غير حيثية الاستناد الى الجاعل التام من غير تخلل شيء
من العدم بينهما **قوله** رح ولامكانه في نفسه متقدم على وجوبه اه امكان الماهية متقدم على وجودها بالخمس
مراتب هي كونها من عوارض الماهية وليس شيء منها من عوارض الوجود سيما وجودات المبدعات التي هي مراد كات

الجلال وجب الكبرياء **قوله** رح ثم الجواب قال اه هذا مأخوذ لفظه مقصود هذا القايل وهو
بهمنيار في كتاب التحصيل واضح وهو ان العلة الفاعلية كافية في وجود المفارقات لعدم افتقارها
الى غيرها مما هو من قابل غيره ولا الى امكان سابق على وجودها بخلاف الكاينات فانها لنقصان وجودها
مفتقرة الى علة قابلية وامكان سابق واستعداد فيها الحدوث لا الانعدام قابليته وعدمها مع
بقاء عللها المقتضية ليلزم من منها ان امكان وجودها يكون منفكا عن وجودها فكيف مراده
ان العلة التامة للاشياء الكاينة يجوز تخلف معلولها عنها بخلاف العلة التامة لغيرها اذ لا
خلاف لاحد من الحكماء في ان المعلول يجب بقاؤه ووجوده ما دامت علته التامة موجودة ويمتنع
تخلفه عنه لعدمها او عدم جزء او شرط منها **قوله** رح فكان ينبغي ان يدل الامكان بالقوة القريبة
اعلم ان كثيرا من الناس لما توجه عليهم الاشكال بان الامكان لما احتاج بثبوته للكاينات الحادثة
قبل وجودها الى مادة حاملة له لزم ان يكون بثبوته للمبدعات ايضا محتاجا الى مادة حاملة ايضا
لانه من الامور الثابتة على الوجود فلم يقدروا على دفعه ارتكبوا القول بان الامكان لفظ
مشترك بين الامكان الذي قسيم الوجوب والامتناع وبين الامكان الذي هو بمعنى القوة والاستعداد
المتفاوتة في القرب والبعد لعلمهم ان دليلهم على اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة يثبت
كون الامكان مستعملا في الحادث بالمعنى الذي هو قسيم للضرورة والامتناع كما يظهر ان نظرت في
صورة ذلك الدليل فيكون اطلاقه على الكاين والمبدع لكن الفرق بين الحوادث والمبدعات
في نحوي العروض المختلفين المجموع احدهما الخارجي عن الماهية وهو العروض الموجب
الواقع دون الاخر وهو العروض للماهية بحسب الاعتبار وان كان اعتبارا صادقا لا يتعمل
العقل فقط وما توجد منه كما اشرنا اليه ان الموصوف بالامكان في المفارقات انما هو ماهياتها
بحسب اعتبار العقل لها ماهية غير الوجود فيعرض لها معنى الامكان فالامكان من لوازمها العارضة
لها عند كونها وكونها ماخوذة في نفسها وكون الماهية ماخوذة مع قطع النظر من وجودها
وعدمها فلذلك كان من مراتب وجودها في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة والامكان
مفهوم سلبي والاتصاف بسلب شيء على مرتبة لا يستلزم الاتصاف به في الواقع بخلاف
جانب الايجاب واما الموصوف بالامكان في الحوادث فانه امر زايد على نفس الماهية زيادة
في الوجود لازمة متعين بزمان معين ومكان خاص وغير ذلك من المخصصات فنقول ان
زيدا مثلا قبل وجوده يمكن ان يكون متحركة كما في مكان كذا وعلى مقدار كذا في جعفد

لا يشمل العقل لكن اتصافها بالامكان
عند ذلك لا يوجب اتصافها به
في نفس الامر صح

كذا فالمكان بوجوده حال الرخاء وجبر من قبيل اعدام الملكات المستقر الحامل وقوة كالنبي المرتفق
وغيرهما مما يناسب الوجود بمشاركة المادة واتصاف الاشياء بها خارجا لا بمجرد الاعتبار العقلي
فلا يحكم هذا النحو من الاتصاف بالعرضيات المقابلة للوجوديات مما يستلزم تركيبا خارجيا
من مادة سابقة وصورة لاحقة واما النحو الاخر من الاتصاف بها وهو بحسب حال الهيئة بعد
الوجود فلا يوجب تركيبا في نفس الامر بل في اعتبار العقل فقط قوله الكل انما يعتبر قلنا البدن حيث
حصل له المزاج الصالح المقبل للنفس [illegible] يكون له كالهيولى [illegible] الذات [illegible] وكان كل
شيء مستعدا لان يكون [illegible] الذات [illegible] معقول فان معنى كون الجسم محلا الامكان
وجود الشيء فيه [illegible] لوجود الشيء [illegible] حتى يكون حال وجود الشيء [illegible]
ليس محلا الامكان حدوث النفس من حيث هي مباينة الذات بل المحل [illegible] النفس الانسانية [illegible]
[illegible] بحسب الوجود لها اجزاء ثلثة بعضها حسية وبعضها خيالية وبعضها عقلية والكل
منها قوى وخوادم على سبيل التضعيف [illegible] القوى مع [illegible] الاتحاد كما ان [illegible]
من العناصر وغيرها [illegible] الاتحاد فيقوم بعد اتحادها مادة للنفس [illegible] انما توصلنا الى
اثبات صور العناصر بانا نرى في الاجسام افعالا وانفعالات من كيفيات وكميات مع جسميتها
والهيولى المشتركة فعلمنا ان [illegible] غيرها [illegible] الافعال تصدر عن البدن [illegible] بواسطتها
ان لها مبادي [illegible] توصلنا بواسطة تلك المبادي [illegible] بعضها بالبعض الى مبدء هو مبدء
جميع تلك المبادي ثم لاح لنا بواسطة [illegible] المعقولات [illegible] ان لها قوة غير
مفارقة ولاح لنا [illegible] مفارقة [illegible] النفس عرفنا بواسطة مفارقتها كونها باقية وحيث [illegible]
هذه الاثار [illegible] تستعد [illegible] لحصول بعضها اوايل في النشأة الانسانية وبعضها اواخر [illegible]
بان النفس تتقلب في نشآت [illegible] بعضها فانية وبعضها باقية حكمنا بان النفس جسمانية
الحدوث عقلية البقاء والبرهان قائم على ان المدرك المعقول لا شيء [illegible] بل التعقل [illegible]
وكلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات [illegible] من كلام [illegible] العلامة [illegible] حيث
قال [illegible] البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا الامكان
[illegible] صورة [illegible] وتلك الصورة ممكنة الا مع
ما هو مبدأها [illegible] للذات [illegible] المقارنة لم

المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدء [illegible] فلما زال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد تلك المبدء من حيث هو ذات مباينة
من [illegible] هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك [illegible] عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه
يحتاج الى حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له [illegible]

فاذن

[Margin notes:] نحو حجم — معرفة النفس وقواها كما توصلنا الى حجم — ثانية حجم

فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة [illegible] لا من حيث هي مجرد
عن [illegible] ليس شرطا في وجودها والشيء [illegible] ذلك لا يفسد لفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه
يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة
ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب [illegible] بطلانه بتلك الصورة فساد مبدأه ذلك وما
الفرق بين الامرين قلنا ان ما يقتضي حدوث شيء فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك الشيء [illegible]
وما يقتضي فساده لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرطها ولو كان عدميا انتهى كلامه
والحاصل ان البدن باستعداده يستدعي بالذات صورة مقارنة اولا وبالعرض صورة مجردة
لكونها من مبادي تلك الصورة فتفاض من المبدء الفياض وجودهما جميعا واذا بطل استعداد
ذلك [illegible] الاولى [illegible] عند وجودها في نفسها التي هي وجودها للبدن [illegible] الثاني
ولم يزل [illegible] وجودها في نفسها الا ان وجودها في نفسها غير وجودها [illegible] للبدن
واعلم ان هذا المبحث لا يتبين حق التبين الا بعد تحقيق الاتحاد بين العقل والمعقول كما هو
راي بعض الاقدمين والناس عنه في حجاب غفلة قوله من جهة [illegible] ان الوحدة في الواجب الوجود
سببية اه الوحدة والوجود والتعين [illegible] يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما
عقلي انتزاعي [illegible] والثاني منشأ [illegible] الوحدة بالمعنى الانتزاعي [illegible] عبارة
عن كون الشيء بحيث لا ينقسم [illegible] في مفهوم [illegible] هذا الكون في بعض الاشياء
ذاته [illegible] من غير صفة [illegible] في بعض اخر صفة [illegible] عليه [illegible]
فالاول كما [illegible] من المفارقات والثاني كالهيولى باعتبار وحدة [illegible]
القارة والحركة باعتبار وحدة [illegible] الغير القارة والثالث كالاجسام الطبيعية من حيث
اتصالها [illegible] والرابع كالصور النوعية والقوى لاتصال موضوعها فالاشكال
المذكور [illegible] الوحدة [illegible] بالمعنى [illegible] الجواب ان صدق السلوب عن الاشياء
غير محتاج الى مخصص [illegible] على ذوات تلك الاشياء فيكفي [illegible] علة ذلك الشيء
الذي يكون السلب مضافا اليه كالكثرة [illegible] وان [illegible] المعنى الذي باعتباره يكون
الشيء غير منقسم ولا متكثر [illegible] صفة زائدة على ذاته مشتركة بينه وبين
ساير الاشياء حتى [illegible] بواجب الوجود [illegible] السلب المذكور
اعني سلب الكثرة ونفي الانقسام [illegible] الواجب [illegible] واحد في غيره [illegible]

[Margin note:] لكون وجودها في نفسها

العدد كلام صحيح فان العدد لاشك انه من الموجودات الخارجية اذ يصدق تحقق وحدات على اشياء
كثيرة في الخارج وهو انه من مقولة الكم التي هي من اجناس العرض والعرض قسيم الجوهر في الموجود
وله ايضا انواع مختلفة الاثار والخواص وهذا كله دليل على وجوده في الخارج ولا يعني بتركيبه
حصل في الخارج ولا يعني بتركيبه تحصل في الخارج من سلوب مجردة فالكثرة العارضة للاجسام
المتصلة بالانقطاعات او الاشياء المتغيرة بها سواء كانت من اسباب الفك والقطع او من اختلاف الاعراض
او بحسب التوهم منشؤها وحدات اتصالية جسمية او سطحية او خطية متماثلة كلها وبالجملة فيصير
في الماديات كثرة وجودية من وحدات هي كلها من نوع واحد ومعلوم ان وحدة الباري بالمعنى الذي
الذي هو عين ذاته لا مثل له ولا شبيه فلا ثاني له من نوعه فلا نوع له اصلا لانحصار نوعه في شخصه
مهية نوعية لا يكون مبدأ الكثرة بالتكرر وان كان هو بذاته معطي كل وحدة وكثرة وعدد ومعدود
قوله سو سره فانا نقول القيوم فالوحدة التي ينتزعها العقل الخ هذا القول غير صحيح الا على سبيل التجوز
او بحسب كونه مفهوما اعتباريا يعتبره العقل عارضا للواجب تعالى وغيره من الممكنات عروضا متشابها
غير مختلف كالوجود العام والشيء والممكن العام ونظايرها مما يجب مع عمومها العامية لا يجب حقايقها
الوجودية فربما يتم في العقل من تكرر شيء من هذه المفهومات بحسب اسنادها الى الموضوعات المتعددة
عددية ولكن لو تيسر لاحد ان ينظر الى حقيقة الحق القيوم المقوم لكل ما سواه ويشاهد بنور بصيرته
سريان نوره في نور كل شيء لعلم يقينا شهوديا ان لا ثاني له في الوجود هذا على طريقة اهل الكشف
والحكمة الخاصة وكذلك الحال على طريقة اهل النظر والحكمة العامية في نفي كون وحدته منشأ العدد
فان حقيقة الباري جل ليست مماثلة لغيره بحسب ذاته فلا يكون ذاته بذاته منشأ للعدد المتألف منه ومن غيره
بخلاف غيره مما يتكرر امثاله في نوعه بحسب التكثر وهذا هو الذي عليه من يعلم ان وحدة الحق ليست
مبدأ العدد واما الذي حصل من تكرر معنى سلبي او اضافي مشترك بين الباري وغيره من الممكنات
فبعرض العقل كالمفهومات الشاملة فلم يكن احد قوله سو سره بل الحق ان الوحدة صفة عقلية لا عبرة
فيه نظر اذ قد علمت ان الوحدة والوجود والتشخص واخواتها الحقيقية غير ما كان لها مفهومات
عقلية نسبية فلها ايضا حقايق خارجية وكذلك العلم والقدرة والارادة والايجاب وامثالها والجميع
احوال الوجود بما هو موجود فالقول بان الممكنات او وجوه في الحقيقيات منهما لم يصح هذا الجواب
بل لا بد من جعل الوحدة وجوه ان خصوصيات هذه المعاني مختلفة متفاوتة بالشدة والضعف والوجوب
والامكان والفاقة والغنى فالعلم مثلا كالوجود له مفهوم واحد لكن علم الواجب جاء علم العقول

بذاتها جواهر مجردة مختلفة الحقايق وعلم النفس بغيرها عرض وكذلك الحكم في القدرة والارادة
والايجاد وامثالها كما حكم القدرة فانها في الحيوان عرض وكيفية نفسانية وفي الجواهر العقلية نفس
ذواتها الجوهرية اعني وجوداتها وفي الباري جل ذكره نفس حقيقته الواجبة قوله سو سره فاول
في ابطال مثل افلاطون اه قد عدد عن افلاطون الالهي موافقا لاستاذه سقراط ان للموجودات
الطبيعية صورا مجردة موجودة في عالم الابداع وربما يسميها المثل الافلاطونية وانها غير كاينة
ولا داثرة ولا بائدة ولكنها باقية وان الذي يدثر ويبيد انما هي الصور المتجددة
المادية ولما كان هذا الراي مخالفا لظاهر قواعد الحكماء وظهور امثالها من كون الحيوانات
اللحمية والاجسام المعدنية والنباتية مع قواعدها واعراضها موجودة في عالم المفارقات المحضة
اولوا كلام افلاطون بوجوه من التاويل وليس في تفسير كلامه ... ما ذكره المعلم
الثاني ابو نصر الفارابي في مقالته المسماة بالجمع بين الرايين وحاصله ان مراده من المثل هي الصور
العلمية القائمة بذاته تعالى ثم علمها حصول لها لانها على ذاته قائمة بدوام الاعراض عن موضوعاتها لا كانها
باقية غير داثرة ولا متغيرة وان تغيرت مثالاتها الاشخاص الكاينة والفاسدة والثاني ما افرغ الشيخ
الرئيس كلامه وشنع عليه حيث قال في الهيات الشفا انهم توهموا ان القسمة توجب وجود شيئين في كل
شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير
وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فالوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور
الطبيعية صورة مفارقة وانها تتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من
هذه فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا القول انتهى وهذا اصدق التفاسير لكلامهما واطبق لما حكى
عنهما لكن الذي ذكره الشيخ في علة هذا الراي ومنشأه من اشياء خمسة جعلها اسباب الغلط في
هذا القول المنسوب الى مثل اولئك الاساطين في غاية البعد منهم لانه قد ذكر بعد حكاية
هذا القول بمذهب الصور ومذهب التعليميات قوله وانا اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط
في جميع ما قيل فيه هؤلاء القوم خمسة وفصل القول في بيانها وحاصل ما ذكره في اول تلك الاسباب
ان القايلين بالصور والتعليميات لم يفرقوا بين ان يكون الشيء مجردا عن قرينة او غير ماخوذ
مع قرينة في العقل وبالجملة بين المهية بشرط عدم شيء او لا بشرط شيء وفي الثاني فانهم لم يفرقوا
بين الوحدة النوعية والوحدة العددية الشخصية وفي الثالث انه اشتبه عليهم مباينة الشيء للشيء

فستواسم

بحسب نفس الماهية والحد بل بما ينضم عن ذلك الى الشيء بحسب الهوية والوجود فيا ابن اخطهم اذا قلنا ان
الانسانية توجد تماما بالقوة كما لو قلنا انسانية واحدة توجد تماما في الخارج ان احدا ماده
اذا كانت معلولة يجب ان يكون علتها من نوعها الوجه الثالث ان الصور المنسوبة الى افلاطون عبارة
عما في عالم المثال من الاشباح المقدارية البرزخية وهو عالم متوسط بين عالم الماديات وعالم
المفارقات كما سيجيء بيانه في هذا الكتاب الوجه الرابع ان مراده ان لكل نوع طبيعي ربا في عالم
العقول الصرفة اي جاعلا له وقاهرا عليها ذا عناية بها وهي العقول العرضية التي هي مبادي الانواع
لكون كل منها في اخر سلسلة طولية من العقول العالية وهي كثيرة العدد بحسب تكثر الانواع
الجسمانية فيكون لكل نوع من انواع الجسمانيات مثالا لانها سبب له قائما بذاته لا انه يكون مثالا له
في الماهية النوعية وكلام الشيخ كما تقدم يفيد ان هذه الاشياء مثلا مناسبة لهذه الانواع لا انها امثالها
لها حيث قال فليس من شرط المثال ان يماثل من جميع الوجوه وقال يشير الى انها ليست افرادها المماثلة
اياها في تمام الماهية حيث يجب ما يرد على القول بالمماثلة في تمام الماهية فهذه هي الوجوه التي
ذكروها في تفسير ما قاله افلاطون وهي بعد فضول واعلم ان اثبات هذه الصور الافلاطونية من عظائم
المسائل الالهية التي لا يعرفها الا من له قدم راسخ في الحكمة البرهانية والكشفية ولا يوجد
احد في عصر الا في هذا الزمان ولا في الاعصار المتقدمة خلا عن السابقين الاولين
من له اطلاع على كنه هذه المسألة وليس مراد افلاطون من هذه الصور هي الاعراض القائمة بذاتها
كما نقله الفارابي ولا انها الاشباح المثالية المقدارية التي بعضها ظلمانية وبعضها نورانية موجودة
في العالم المثالي البرزخ بين المجردات والماديات كما توهمه طائفة ولا الباعث له على اثباتها هو الذي
ذكره الشيخ في الشفاء لان جلالة قدره اعظم من ان يشتبه عليه ما على من هو في طبقة التفرقة بين
هذه الاعتبارات العقلية والحيثيات الذهنية كيف والماهية الكلية بما هي كلية غير موجودة
في الخارج بالبديهة فرد من افرادها على ما ذكر من اسباب القول بالمثل نسبة الى افلاطون ولكان
حاشا ان يلزم عليه استاده هذه الامور الشنيعة اعني علم التفرقة بين احوال الماهية واحوال الوجود
وعلم التفرقة بين الوحدة الجنسية النوعية والوحدة العددية الشخصية وما يجري مجرى هذه
الامور الى المعلم الاول ارسطاطاليس ايضا في ذلك لان كتابه المعروف باثولوجيا مشحون بذكر
هذه الصور والبناء على وجه لا يشك كل من طالعها في ان رايه وافق راي استاده في اثبات
الصور وستنقل كلامه في هذا الباب فهو اجل قدرا عنده واعلى من ان ينسب اليه مثل هذه

الاغلاط

الاغلاط العقلية ومن قبيل الصور وما ننقل اليه في هذه الصناعات الحكمية ضم ان لهذه المسئلة
شانا عظيما ذهل عنه جمهور المنسوبين الى الحكمة فانظر الى رهبة هذه الائمة المرحومة حيث ان بعض
قدواء المحققين صرح في مسئلة يعجز عن ادراكها فحول الحكماء اليونانية وسلموها وسيتلى عليك بيانها
على وجه يظهر لك بعض شانها ان شاء الله **قوله** ص ره فهو ان الصور الانسانية والفرسية والمائية
والنارية وغير ذلك كانت قائمة بنفسها اه هذا مما يدل على ان الذي نحوه من مذهب افلاطون في باب
المثل ان تلك الصور المجردة العقلية العاقلة من نوع هذه الصور المادية الكائنة الفاسدة
وهذا هو الذي امرا افلاطون وشيعته من القول بالمثل لا غيره ثم الذي اشتهر بين الجمهور ان رأي
الفيلسوف ارسطاطاليس يخالف رأي استاده افلاطون وسقراط وغيرهما في اثبات هذه المثل
العقلية مثلا وانما الاولى انهم زعموا ان المقصود نظرهم عن ادراك هذه المسئلة ان القول بها شنيع فكيف
ينسب الى المعلم الاول وكانهم لم ينظروا الى كتاب اثولوجيا كيف صرح القول على وجه لا يمكن تأويله
الثاني انهم راوا ظاهر كلام المعلم الاول فاوردوا عليه حيث اخذ يتكلم في بيان ما يلزم القول بالمثل
في ظاهر الامر عند جمهور اهل النظر من انه يلزم ان يكون في عالم العقل خطوط وسطوح واجسام
وافلاك وعناصر ثم يوجد حركات تلك الافلاك والادوار ثم يوجد هناك نغمات واصوات
مؤتلفة وعلوم مثل الطب والهندسة وعلم الالحان ومقادير مستقيمة واخرى معوجة واشياء
باردة واشياء حارة وكيفية فاعلة وكيفية منفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور و
شناعات اخرى كما نقله الفارابي عن الفيلسوف في مقالته وذلك بناء على مصلحة رآها اوقعها علة
راعاها في باب التعليم لان من دأب الحكيم ان يتكلم مع كل واحد على مقدار سعة فهمه وطاقته
ادراكه لقوله ص كلموا الناس على قدر عقولهم **قوله** ص ره فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهر
في الذهن وهي عرض فجاز ان يكون في العالم العقلي الماهيات القائمة بذاتها ولا يخفى عليك مما
مر ذكره مرارا ان الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع فهذا حد ماهية
الجوهر وهذا الحد لا يختل ولا يختلف بكون هذه الماهية في الذهن ليست طبيعة الصفة كما ان ماهية
الحركة هي انها كمال ما بالقوة من حيث هي بالقوة وماهية الزمان هي انها مقدار ما غير قار الوجود
على سبيل التدريج وليست في العقل كذلك وجوده لذاتها معقول عن شيء لو
وجدها كذا او كذا وبالجملة نفس الماهية لا تختلف بالقيام وعدم القيام ولا بالكمال والنقص
والقوة والضعف لان التفاوت في نفس معنى واحد غير متصور بل في انحاء وجوده كما

ونعينا بها التشخيص والتشخص لا يمكن ان يكون نفس الماهية لان كل ماهية هي كلية وكذا العرض الى ما ليس
اخر الا ان يعتبر معها هوية متشخصة بها فهي الوجود فالذي ينبغي ان يقال في جواب من يناقض مذهب
افلاطن في الصور المفارقة بان ماهية واحدة لا تختلف بالافتقار الى المحل والاستغناء عنه هو انه كما
جاز ان يكون لماهية واحدة انحاء من الكون تخالف التشخص والهوية بعضها اقوى واشد من بعض
في الوجود والهوية واكثر منه في الاثار المترتبة على تلك الحقيقة كالانسانية والفرسية وغيرهما فيجب
ان يكون لكل منها نحو من الوجود يكون في الكمالية بحيث لا يفتقر الى موضوع اصلا في كل شيء هو وجود
والماهية نفسها لا يمتنع ان يكون لها انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض كما ان الوجود يختلف في الكمال والنقص
في الكمال والنقص لا نم واحد سيجيء ما يشيد بنيان هذا المقام قوله من مرح فلا يلزم ان يطرد حكم
الشيء في مثاله الخ ظاهر هذا الكلام يدل على ان الصورة الذهنية عند الشيخ مثال الصورة الخارجية
وعلى ان الصورة المفارقة ايضا مثال النوع الجسماني والحق ان الماهية واحدة في الصورة الذهنية
والعين الخارجي وبينهما مماثلة بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب الوجود فلا مماثلة بينهما بل الوجود الذهني
مثال للوجود العيني الخارجي وكذا الحال بين الصور المجردة والصور الجسمانية في ان الماهية بينهما متماثلة
والوجود مختلف بالاصالة والظلية وهذا غير مطابق لما ذهب اليه الشيخ في تحقيق الوجود فانه
كيف يكون ماهية الجوهر الجسماني كالنبات والحيوان متحدة مع ماهية الجوهر المجرد العقلي وهي بسيطة
وهذه مركبة من امور مختلفة من مادة وصورة قلنا التحقيق ان حقيقة كل شيء وماهيته هي صورته
التي هي فصله الاخير واما المادة المخصوصة ولواحقها فانما يحتاج اليها في وجود الصورة لضعف
جوهرها حتى لو امكن وجود صورة هذه النار التي في العالم من غير مادة جسمية لكانت تلك
الصورة هي بعينها نارا ولا يعوزها شيء من حقيقة النارية والمادة حاملة لوجود ماهيتها كما
ماهية كل شيء واما دخول المادة او ما يتنوع منها في حدود الانواع الجسمانية فهي من باب الضرورة
والتوسع فان الناطق والحساس والنامي ونحوها بل الابعاد وغيرها لا يمكن تعريفها الا بلوازمها وآثارها
لان مبادي هذه الفصول قوى بسيطة فعالة او منفعلة لا يمكن لاحد تعريف قوة بسيطة لنوع
الا بذكر آثارها وقوابلها العناصر او فاعليها او ما يتبع منها الا وجدين هذه القوى الا بذكر ما تتبع
وايضا ههنا يضطر الانسان ان يذكر في تعريف الصورة الحيوانية الحس والحركة والنمو
والجسمية لا لانها داخلة في الصور الحيوانية بل لانها من لوازمها وآثارها الموجودة لها في هذا
العالم وكذا الكلام في قواها النباتية والطبيعية التي توجد في غيرها من الانواع النازلة عنه

كلية

كالية منزعة لها فاني العالم الاعلى العقلي فلا يكون حيوان هناك الحيوان من الجواهر متباينة الا انه
بل هو هناك صورة بسيطة عقلية يوجد لها هذه المعاني على وجه اعلى واشرف فلها حس عقلي وسمع
عقلي وبصر عقلي وشم وذوق ولمس يشبه هذا الشم والذوق واللمس لانها عقلية وهذه حسية
وهي كلها مجتمعة في شيء واحد وهذه متفرقة في مواضع مختلفة الى ان يقول واما الاشكالات التي ذكرها
المعلم الاول واجاب عنها فاني اذكر عدة منها تاييدا للقول وتاييدا لما قمنا البرهان على هذا
الاصل قوله ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف
هما هناك اما حيتين او ميتين فان كانا ميتين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليهما هناك وان
كانا حيتين فكيف تحييان هناك فاجاب بقوله اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي
فعلان كان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة فهي لا محالة نفس واحرى ان يكون هذه الكلمة في
النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وهذه كثيرة
متعلقات جزئية تتولى النبات الاول فهو لا محالة اذا هناك نبات ثان هناك لانه صنم لذلك النبات
فاما هيهنا بما يفيض عليه ذلك من حيوته واما هذه الارض فلها ايضا حيوة وكلمة فعالة كما
ففعلت الارض الاولى فان كانت هذه الارض الجسمانية التي هي صنم حية فبالحري ان يكون تلك
الارض العقلية حية ايضا وهي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ثانية لها شبيهة بها الخ
لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لانها كريمة فما هناك اكرم جوهر
او اشرف فاجاب بما حاصله ان العلة في ذلك ان الباري واحد فقط في جميع الجهات فابدع
العالم واحدا ايضا فلا بد ان يكون فيه وحدة وكثرة والا لكان المبدع والمبدع شيئا واحدا
والوحدة هي التمامية والكثرة هي النقص فالمعنى المفصول عليه له كثرة واقلها الاثنينية وكل
واحد من ذينك الاثنين يتكثر ايضا وفيهما اعني العقل وحيوة وحركة وسكون كما تراه في العقل
والحيوة والماهية والوجود فبالحركة والسكون الامكان والوجوب غير ان ذلك العقل الذي هو
كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول فكلها منه وكل واحد من العقول انما كثر على
قدر كثرة العقول واكثر منها فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صورة كثيرة وان كانت الحيوانات
كلها فيه وقد اراد ان هذه الحيوانات يجب ان يكون صورها معلقة بالمبادي العالية موجودة
في العالم الاعلى والوجود هناك وجود صوري عقلي قوي دائم في الجوهر من هذه الموجودات
الحسية المادية في كلامه المنقول فيما لا يخفى ليس ههنا موضع شرحها الثالث قد يجوز لجاهل

ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم واما الحيوانات الدنية فلم يجز ان يقول قايل انها
هناك فاجاب عنه بمثال واحد فقال ان الانسان الذي في العالم الاسفل كالانسان الذي في
العالم الاعلى فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم يكن ساير الحيوانات التي هناك
مثل هذه بل تلك اكرم وافضل الرابع ما بال الناطقة العالية اذا كانت هيهنا دنية فكرية وساير الحيوان
لا روية ولا فكر اذا صارت هناك وهي كلها هناك عقول اجاب بان العقل يختلف فان العقل الذي
في الانسان غير العقل الذي في ساير الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية يختلف فلا محالة
ان الروية والفكرة فيها تختلف وقد نجد في ساير الحيوانات اعمالا ذهنية الخامس ان كانت اعمال
الحيوانات ذهنية فلم يكن اعمالها كلها بالسوا اجاب ان كان النطق علة للروية فيها فلم يكن ان
سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول انما
لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور
واظهر من بعض وذلك لان من العقول ما هو قريب من العقول الاول فلذلك صار اشد عقلا وعقل
القريب قريب ولا يمكن ان يكون الذي يعقل القريب ما هو عاقل الانسان فان ذلك غير في العقول
الاولى فالعقل الاول انما يعقل شيئا ما كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل
شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة شخصية وكانت الحيوة الشخصية ليست عادمة الحيوة
المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين في
بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل
للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل
صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صارت حيوانا دنيا خسيسا وذلك
ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها العالية فحدث منها
حيوان دني ضعيف فاذا ضعف احتال له العقل الكاين فيه فحدث الاعضاء القوية بدلا
عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مخاليب ولبعضه قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان
قوة الحيوة فيه السادس ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك
القوة وتلك النفس فاجاب بانها تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك
اذا فسد الجزء البهيمي فان النفس التي كانت فيه الى ان تاتي العالم العقلي وانما يأتي ذلك العالم
لان ذلك العالم مكان النفس وهو العقل والعقل لا يفارقه والعقل ليس في مكان فلا يخرج منها كل

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الاعظم ليتوصلنا لما نحن اليه على كثير من المسائل
تحريرا وتصويرا قبل ان يقام عليها البرهان المفيد لما ادعيناه ما بيناه وعدنا بيانه من ذي قبل
انشاء الله قوله سوء ظن بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره اه لهم ان ينفصلوا عن هذا
النقض بان الوجود ليس مقولا بمعنى واحد للواجب والممكن ولا جوهرية لهما حتى لا يجوز ان
يختلف بالجوهرية والعرضية فقول مفهوم الوجود العام على افراده قول عرضي والعرضي يجوز ان
يختلف حاله بالقياس الى ما هو عرضي له فوجود الواجب الباري ووجود الممكنات في تمام الماهية
ولا في جزئها اذ لا ماهية للوجود اصلا لانه امر بسيط عيني وانما الماهية للاشياء التي يزيد
عليها الوجود فوقوع الوجود العام على وجود الواجب ووجودات الممكنات المختلفة بالماهيات
التي لا اسماء لها بالتفصيل الا بالاضافة الى المهيات وقوع لازم خارجي غير مقوم ولما كانت
حقيقة الوجود منحصرة بين الوجودات الخاصة فليس كاشتراك ماهية كلية بين جزئياتها فانها
كانت او عرضية لان الوجود الحقيقي لكل شيء هو عين هويته الشخصية البسيطة التي لا يمكن
حصولها في الذهن ولا معرفتها الا بالمشاهدة الحضورية اذ كل ما يحصل في الذهن ويعلم
بالعلم الحصولي فهو كلي وان تخصص بالف تخصيص غير قياس الماهيات النوعية للاشياء كماهية
الانسان ونسبتها الفرس على حقيقة الوجود في اشتراكه بين الواجب والممكن قياس بلا جامع فا
لذلك هو حري ان يلقى في هذا الموضع هو انه كما ان حقيقة الوجود كمالية ونقصانية لذاتها تتكثر باعتبار
اسمائها وصفاتها الكمالية من العلم والقدرة والارادة وغيرها كمالية ونقصها بحسب تجليتها
ونقصها في هذه المعاني شئونات مختلفة تنبعث منها المهيات المسماة بالاعيان الثابتة عند
الصوفية ولشئونها نشئات متفاوتة كنشأة العقل ونشأة النفس ونشأة الحس وتنبعث منها
العوالم الثلثة وفوقها عالم الالهية فلكل ماهية نوعية درجات في الوجود فيها اسم الهي ومثال
عقلي ومثال نفسي ومثال برزخي جسماني حسي فالماهية واحدة والوجود مختلف في
درجات بعضها فوق بعض قوله سوء ظن وما الوجوب لا يجوز ان يصير سلبا للعلة اه انما ذكروا ذلك
لئلا يلزم كون الواجب مفتقرا في وجوبه الى علة موجودة خارجية وهذا الجواب انما وقع
منهم على سبيل التنزل وبعد تسليم كون الوجود بمعنى واحد نوعيا مشتركا بين الواجب والممكن
فانهم ذكروا في دفع النقض على قاعدتهم في ان الماهية لا يختلف بالعرض وعلمهم بالوجود
جوابين احدهما ان مفهوم الوجود عرض عام للوجودات كالنور الشديد الذي يقع على الافراد
احدهما

لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الافراد وكذلك الحرارة المشتركة مع
بعضها يقتضي استعداد الحيوة ويبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات لاختلاف الطبوعات
النوعية الحرارة بالمهية وثانيهما ان الوجود على تقدير التساوي في الواجب والممكن كان المحتاج الى
السبب هو وجود الممكن لاجل صفة العروض فيه اذ الواجب ان وجوبه عيان عن كونه عارضا للمهية
معلولا للعلة فاعلم وعدم العروض اسلب الحجولية لا يحتاج الى سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض
وعدم سبب المجهولية فالعدة لم هو الجواب الاول فهذا الجواب لا يخرج عن ضعف اذ لا شبهة في ان
وجوب الوجود صفة وجودية وهو كما لوجود فكيف يكون عين صفة عدمية وفيه هنا جواب ثالث
وهو ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالتاكد والضعف والوجوب والامكان والتقدم والتاخر
كلامر مرارا وهذا ايضا في مذهب الاشراق في حقيقة النور فلا بيان بالوجوب والامكان واما قوله فيلزم
فقد اعترض عليه بانه يجوز ان يكون للمهيات تاثير في ذاتها مستغنية عن الحل ومفتقرا الى المحل اليه
كافيا للوجود ثانيا لواجب بعينه فيه ان التفاوت في التاكد والضعف والقيام بالذات والعروض
للغير ونحوه كالتقدم والتاخر انما يتصور في نفس الوجود وفي شيء آخر بواسطة الوجود واما في
نفس مهية شيء واحد مفهوم واحد مع قطع النظر عن اتحاد وجوده فغير صحيح كما مر مرارا قوله ويجوز
ذلك يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء الخ واعلم ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري
او لم يكن فصورة الشيء هي تمامه بجهة وجوده ووحدته كما مر وقد مر ايضا ان وجود كل شيء هو بعينه
وحدته فالكثرة من حيث هو كثيرة غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم
لا يكون علة لشيء فعلة كل موجود متاصل لا بد وان يكون ذا وحدة وكما ان وجود العلة اقوى من وجود
المعلول فكذا يجب ان يكون وحدتها اقوى من وحدة المعلول فكل مركب فيه كثرة علة الوجود فلا بد ان يكون له
جزء صوري وهو في الحقيقة علة له قوله بل المجموع علة له تامة بل لكل واحد منه او اجزاؤه
المجموع العلي لا يترتب عليها اثر له اعتباران اعتبار كونه آحادا متعددة والاعتبار الاول بشيء منه او
لكن جهة وحدة اما ان يكون امرا غير حقيقي كوحدة العسكر ولعل ان يكون امرا حقيقيا كما
للصورة النوعية للعناصر فمن كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات اما على الاحتمال الاول
وهو ان يكون جهة التاثير والعلية هي الآحاد بما هي آحاد فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر
والا فلا يكون للمجموع اثر اذ ليس المجموع الا عين الآحاد واما على الاحتمال الثاني وهو ان
يكون جهة التاثير والعلية هي الآحاد بما هي آحاد فلا بد ان يكون هي الوحدة الجمعية الاعتبارية

فالحكم

فالحكم يجري فيه مجرى الاول لان الوحدة فيه ضعيفة فلها اثر ضعيف والتعلق في المؤثرية هي
الآحاد دون المجموع من حيث الجمعية والوحدة واما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس
الحكم في الاول كتاثير المقناطيس في جذب الحديد وتاثير الترياقات في دفع السموم فكان
المؤثر في الحقيقة هو شيء واحد بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان المؤثر في الواحد
بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى بالعرض واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او ثوب سفينة
تمام في الخطة في الجو فالمحرك ان لكل واحد من الآحاد اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو كان
من جهة الاعداد للحركة وتحصيل الاستعداد بازالة المادة حتى لو تصور احد ان ازالة كل واحد
من الاعداد كانت باقية في المادة المتحركة بها فلم يخرج منها اثر بتراخي الزمان كحوادث النار
الضعيفة في تسخين الحديد حتى يتلاقى ويتلاحق اثر كل واحد من الكثير الى صاحبه كان
التاثير حاصلا ايضا ولو مع التعاقب عند حصول المبلغ من الآحاد التي لا بد منها للتحريك وفي
الاجتماع فظن ان الواحد ليس يحتاج اليه لاجل جهة الجمعية بل انما يحتاج لاجل ان وحدة الزمان
توجب ان لا يزول اثر كل واحد من حيثه الزمان عليهم قوله اذ التحقيق هذا حاصل كلامه
او كلام هذا القايل لا يخرج عن قوة في جميع ما ذكره الاخي وقد لزم النقض على وجه لا يرد عليه شيء من الاخر
الثلثة التي اوردها الشارح عليه اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله يجوز ان يكون
الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون له تاثير فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال
المذكور لا اتجاه له فان لكل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل البسيط بشرط غيره على
الاستقلال على ما جوزه لزم حينئذ ان يتحقق هناك عشر علل مستقلة في التاثير بجمعه وذلك واضح
البطلان بيان الملازمة ان هذه الآحاد ان كانت في درجة واحدة ونسبة واحدة فيكون
كل منها بشرط التسعة الباقية علة مستقلة لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر
بشرط البواقي فالعلة المؤثرة في الحقيقة هي ذلك الواحد وهو خلاف الفرض وكذا الحكم لا نم
انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة بعينه مثل ما كان قبل الاجتماع فان هذا الامر
او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي وان كان امرا وجوديا
فيكون حادثا فيعود الكلام في علة حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه ان الجزء الصوري
للمركب يكون بسيطا لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
وجوديا حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الى علة حادثة بسيطة فيلزم منه التسلسل الممتنع واما

العارضة فقد توقفنا على اثبات حادث بسيط وهو في محل المنع كما عرفت وما ذكره القائل
المذكور من ان علة الحادث لا بد وان يكون مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه
بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم بواسطة
الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود
جزء حادث مطابق لما حققه وبرهن عليه بعض الفقراء في اثبات حدوث العالم
بجميع المتكلم من اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية كالحركة وهي الطبيعة
السارية في الاجسام المتوهمة اياها وذلك لان حقيقتها ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة
بالوهم ووجود كل منها يستلزم عدم الاخر وعدمه يستلزم وجود الاخر فهذه الحالة ثابتة
له لذاتها من غير جعل جاعل كما سيجيء بيانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما بطلان قوله في علم النفس
فبيانه ان النفس بما هي نفس ليست بسيطة كالعقول بل بما هي لها بما هي متعلقة بجرم حكمها حكم الطبيعة
المتجددة لانها منتظمة من جهتين ما بالقوة وما بالفعل ولو بحسب الفهم قوله من سره وما يجب ان
هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد تحصيلا لاجزائها غير ما يحدث من نفوسها اه ليس يجب
الا من الشيخ من جهة حيث زعم ان جسمية الافلاك طبيعة خاصة غير قوتها المحركة التي هي اما
نفسها بعينها او قوة سارية فيها من النفس وليس للجسم بما هو جسم محصل خارجا الا بعد تصوره
بصورة نوعية هي تمام حقيقته وليس تحريك النفس لجسمية الفلك كتحريك نفوسنا لابداننا
العنصرية المشتملة على طبايع وقوى يحركها بعضها بواسطة النفس عليها لان الفلك بسيط
والبسيط ليس فيه اختلاف قوى وطبايع ولا ان طبيعة الفلك صورته التامة اي نفسه المحركة
المدبرة نحو واحد موجود واحد بمعنى واحد الى انهما اثنتان لم يذهب الى ان جسمية الفلك
قد تحصلت نوعيته ثم تمت نفسا فايضة عليها وهذا مما لا يجوزه حكيم ولا ذو دراية
في الفلسفة ومنشأ هذا الاعتراض منه انكاره للصور النوعية الجوهرية في الاجسام حيث
زعم ان لكل جسم فلكي او عنصري وجودا مستقلا جوهريا قبل ما حل فيه من المخصصات النوعية
التي هي عنده اعراض متاخرة في الوجود عن وجود موضوعاتها فعلى زعمه كان للافلاك عنده
وجود قبل وجود قواها المحركة فاذا ثبت ان لكل جسم ميلا ذاتيا يلزم ان يكون لجسمية الفلك
قبل نفسه المحركة ميل ذاتي بحسبها فيحدث من نفسه فيه ميل اخر وذلك مما الزمه الشيخ
المحدد وقد قال الحكماء ان كل جسم له ميل طبيعي ليس معناه ان كل جسم من حيث جسميته بلا زيادة امر

احزائه

طبع

الذي هو مادة للانواع او جنس لها له ميل اذ لا وجود للجسم الا بما يحصله وينوعه ويعطي اياه
كما وقع التنبيه عليه مرارا قوله من سره واما اسلست الكوة دفعة ما كان بينهما لم لا يجيبوا من هذا بان الشعاع
جسم صوري بلا مادة وانما ينبعث وجوده من سبب فاعل بلا حركة ونقصان وليس يحتاج في وجوده الى
اسباب مادية الا الوضع المخصوص مع الغير وعدم الحجاب بينهما فاذا انسدت الكوة عدم دفعة لفقد
شرط وجوده وتحقق الحجاب كما يعدم صورة الحس المشترك دفعة عند وقوع السد بين البصر وبين المرئي المخصوص
لانها ايضا صورة ذات مقدار مجردة عن المادة لكنها مشروطة بوضع مخصوص للالة الحسية مع المادة
وبالجملة للشعاع وجود برزخي متوسط بين الاجسام المادية التي لها غاية الانفعال لمحل المادة
وما يلحقها وبين الصور المقدارية المجردة عنها كل التجرد وكلما كان حدوث الشيء من الفاعل لا بمشاركة
المادة فحدوثه دفعي لا باستحالة من شيء وحدوثه دفعي لا بالاستحالة الى شيء اخر كوجود الصور
الادراكية في القوى الباطنة وعدمها عنها وهكذا الحال في كل ما غلبت في تكوينه جهات الفاعل
على جهات القابل قوله من سره لكان انعكاسه عن الصلب اولى فهذه الاولوية نظر لان شرط الانعكاس
هو الصقالة لا الصلابة والجسم الصلب لما حصل فيه عكس الشعاع ايضا كالحديد المصقول المجسم
مرآة بالصقالة واما الجسم الخشن ففيه خلل وفرج وتضاريس يمنع عن الانعكاس بواسطة تلك الحجب
قوله من سره ولينقص جرم الشمس لما فارقها اه قد علمت ان فيضان الشعاع من الفاعل ليس لاجل حاجته
المادة وليس حدوثه من الفاعل لاجل الانفصال عن جسم اخر اليه او احالته او تصييره اياه او ضرب
من التحريك كالعصر والاذابة وما يجري مجرى هذه الامور بل هو جوهر بسيط نوري من افق الانوار
الجوهرية المثالية قوله من سره وما حصل الاعلى بغلبة لما فهم الا علو ما يرى على جهات مختلفة اه قد اشرنا
الى ان وجوده ليس بالحركة ولا انه تحركه لامر لا الى جهة ولا الى جهات وفسد الى سائر الجهات على ما
ضرورة ان الشعاع عندهم ليس جسما ماديا وليس ايضا على طبيعة عنصر من العناصر ليكون حاله حال الاجسام
ثقيلا او خفيفا قوله من سره ولتراكم اجزاء شيء كثيرة حتى يصاد ما كاطا فاحمي اه التراجم والتراكم
من خواص المادة ولا يحصل في تراكم الاشعة الا شدة في النورية ولا يوجب تراكمها اكتنافا وحجابا لان
ذلك من خواص الاجسام المظلمة الكثيفة وهذه الاجسام نورية النور مباينة النوع في حقيقتها
لتلك الاجسام ومغايرة نوعا في افراده لا يوجب انقلاب حقيقته الى النوع الاخر بل قوله من سره فليس
ما ينتقل من الشمس كرضي ما قيل لو كان عرضا كان انتقاله من المحل الى المستنير انتقال العرض وانتقال
العرض ممتنع كما سبق اعلم ان هيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان الاعراض كلها وان اشترك

قوله

فإنه لا يجوز عليها الحركة من موضوعها الى موضوع آخر لكن وجود الأعراض الجسمانية على ضربين أحدهما وجود
أعراض لا يحصل إلا بانفعال المادة وتجددها بالموضوع واستحالته وتجددها وثانيهما وجود أعراض
يحصل من فاعلها مفيض من غير مشاركة المادة باستحالتها وتجددها وهي من قبيل الثاني فوجود الأضواء
والأنوار وجميع التعليميات وكذا لوازم الأجسام بما هي أجسام فلا يجيء شيء منها بتجدد مع تغير كان ذلك
لا بالذات بل بالتبعية بتجدد موضوعها ولا كالحركة الكمية فإن موضوع تلك الحركة هي المادة الأولى بحسب
الجسمية المعينة لأن الجسمية المعينة بتجددها ولا فيلزم تجددها بتجدد المقادير والأبعاد كما يجيء وذلك
أما ما لخّص تبعا لبعض المحققين أن مدخلية الجسم المنير في إشراق الجسم المستنير ليس إلا بكونه مظهرا لها
كالمرآة في مظهريتها للصورة المرئية منها حيث قال بعضه الأجرام الجسمية المنيرة كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات
تلك الأشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المثالية
لها من العقل المفارق بما أنه كان انتهى فعلم منهما أن الشعاع لو كان جسما لم يكن كالأجسام المادية
ظلمانية حتى يكون محل قبلها بالحركة ويتبع لتكثر المادة ولا يلزم من حصوله التداخل المستحيل الذي
يفرض بين جسمين ماديين جسمانيين مثله قوله س سره وظن أن الشعاع هو اللون آه قد علمت أن الشعاع
من الموجودات التي يحصل بفيض من غير استحالة ولا شك أن الألوان كالسواد وغيره مما يحصل باستحالة
وانفعال المادة فيتنافيان فيكون الشعاع مغايرا للون وقد يقال ما نقول كما أن الوجود مختلف كمالا ونقصا
وكلما نقص وضعف بجهة العدم والإمكان حتى ينتهي في نقصانه ونوعها الى أنه يختلط بالأعدام و
القوى وتتلاشى يحصل من بعض مراتبه بمخالطة الأعدام الأجسام الكثيفة المظلمة مع أن الأجسام
كلها نور والأعدام كلها ظلمات فكذلك النور المحسوس إذا قلت نوريته وضعف وجوده يحصل البعض
الحجب والتراكيب والامتزاج يحصل من بعض أعراضه الألوان فاللون نور ممزوج بظلمة وكل لون
مخصوص قد يحصل من امتزاج خاص بين أعداد من نور وأعداد من ظلمة على مراتبه معينة فالقول بأن النور
غير اللون كما ذهب إليه المصنف حق لو صح أن حصول الألوان بامتزاج وحركة وحصول الأشعة نفي
فالقول بأنه عين اللون حق أيضا لو صح أن الألوان من مراتب نقصانات النور واختلاطها بالظلمات
وهي ليست وجودية فليس فيها وجود إلا للنور كما أنه بعدما تحقق أن الموجود من كل ممكن ذي ماهية
هو الوجود لا غير فلو قال أحد أن هذه الأجسام وغيرها ليست غير الوجود لكان حقا ولو قال إنها غير
الوجود لكان حقا أيضا كل بوجه ثم لا يخفى عليك أنه على تقدير أن يكون حصول اللون من بعض مراتب
النور في الضعف لا يلزم أن يكون كل نور بحيث إذا ضعف قلت نوريته صار لونا بل لابد مع ذلك من

تركيب

من تركيب وامتزاج حصل بين أعداد من النور والظلمة فلا يرد عليه ما ذكره المصنف فيما سيجيء ثم الذي
ذكره س سره يبطل قول القائل بأنه ليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده كما حكاه المصنف
قول القائل أن سواد الأسود ونقرة الأنقى حصة ما من شعاع حاصل من النير واختلاف الألوان
باختلاف القوابل كما في حكاية الشيخ إن لم يكن فيها الإمام التعريف إنما حمل على لفظ الشعاع الحاصل
فيمكن تصحيح ما ذكرناه قوله س سره فليس في الأعيان إلا السواد والبياض ونحوهما والظهور تحول
عقلي آه كلامنا بناء على مذهب من أن نفس السواد والبياض غير موجودة في الخارج بعين وجود ما
فقد يرد عليه فللقائل أن يقول الظهور هو النور ليس بمجرد نحو عقلي كالمعاني المصدرية بل الأمر
منه ما به يظهر الشيء على البصر كان من الأضواء المحسوسة أو على غيره من الأشياء المشعرة و
المدركة فإن كان غيره فالبياض والسواد وسائر الألوان من بعض مراتب النور والظهور ولكن
كمال نوريتها وظهورها بالضوء الواقع عليها المتحد بها اتحاد القوة بالفعل والناقص بالتام
س سره فالأتم بياضا ينبغي أن يكون الأتم ظهورا وكذا الأتم سوادا أنه لكل مرتبة من الألوان مرتبة
خاصة في الظهور ونحوها حالة مخصوصة في النورية لامتزاج نورها بظلمتها وأما الضوء الواقع عليها هو
غيرها بالعدد فظهر لا ينهدم كون اللون من أفراد الضوء قوله س سره وهذه كلها محالات فإن كون
ليس الشعاع آه كلام ذكره إنما يرد على القول بحركة الشعاع من النير الى المرئي ويندفع ما ذكره على
القول بأن الرؤية بالشعاع فللقائل أن يقول إنا حصلت المقابلة بين البصر الصحيح والمبصر يحدث
بينهما جسم شعاعي نظير ويكون ... وهذا الجسم الشعاعي مجرد عن المادة فيداخل وينفذ
في الأجسام اللطيفة ولا تفاوت فيها خلوه إياها بين أن يكون لينة أو صلبة بعد أن كانت صافية
غير مكدرة لأن مداخلته إياها ليست بالحركة والزمان ولا تفاوت أيضا بين القريب والبعيد
في أصل مداخلته لها لأن فيضانه دفعي بلا مادة وحركة فمعناه كالمعنى ولفظ الخروج والنفوذ
وكذا المداخلة والانبساط كلها مجازات لأن هذا القائل تسامحا وأما الغرض أصل حدوث
الشعاع على شكل المخروط الذي رأسه عند البصر وقاعدته عند سطح المرئي قوله س سره وقال بعض
أهل العلم إن الرؤية إنما هي انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية آه الحق أن صورة المرئي
يحصل للنفس بواسطة الرطوبة الجليدية لا بأن يحل في تلك الرطوبة بل بأن يتمثل لها تلك
الصورة تمثلا اتحاديا شهوديا بواسطة قوة هيولانية في تلك الرطوبة إذ من شأن كل قوة
هيولانية تعلقت بها النفس أن يصير مرآة لإدراكها ومظهرا لملاحظتها الأشياء مناسبة لها الأولى

بلغ

بالتمام

قوله

ان الاحول لما تعددت قوته البصرية بلا تجمع لراى الصورة الواحدة اثنين وقد يرى من الوجه الواحد عيونا
كثيرة فوق اثنتين بلا تجمع لراى الصورة الواحدة صورا كثيرة دفعة واحدة على حسب كثرة عيونه فعلم
ان الرؤية انما هي بحصول صورة المرئي بواسطة مرآة القوة الجليدية للنفس حصولا نفسيا لا حصولا ماديا
ولو كان وجودها للنفس هو بعينه وجودها للمادة لازدحمت الصور الكثيرة على مادة واحدة جسمانية
وذلك غير جائز كما علمت وهذا التحقيق مما تفردت به ولم اجد في كلام غيري فاحتفظ به واسلكه
في سلك نظايره النادرة قوله س سره اعلم ان الصورة ليست في المرآة اه اعلم ان الشيخ س سره ذهب
في باب علل الرؤية الى ان المرئي هو بعينه الشخص الخارجي اذ يحصل للنفس بواسطة الشرايط المعتبرة
في الرؤية اضافة اشراقية الى الشيء الخارجي فيدركه بمجرد تلك النسبة وذهب في تفسير الشبح
بالمرآة ان المدرك والمرئي هو الصورة المثالية الموجودة في عالم المثال العيني وعليه اعتراضات
احدها انه تحقق في مقامه ان حصول الشيء للشيء لا يكون الا اذا كان بينهما علاقة علية ومعلولية
والا لكان جميع الاشياء حاصلة للكل وايضا ما لا يكون فاعلا لشيء ولا قابلا له ولا مادة ولا صورة
فحصول ذلك الشيء له ممتنع وههنا ليس النفس فاعلة للجسم الخارجي المادي حظوظا ولا قابلة
له لحصوله لها مستحيل وتعلقها به ايضا انما هو بسبب علاقة ارتباطية علية وهي كونها صورة
للبدن او مبدا صورة له ثم لا يخفى عليك ان اسم الاضافة الاشراقية انما يليق به ان يقع على
وجودات ادراكية او صورة علمية مجردة عن المادة وليست الصورة الخارجية للاجسام المادية
كالذي ذهبنا اليه في باب الرؤية من انها حصول الصورة المجردة للنفس بحسب النشأة
الادراكية هو احق باسم الاشراق لان نسبة تلك الصورة الى النفس نسبة الامر الصوري المستغني
عن المادة الى فاعله المجرد الذي [illegible] الى النفس [illegible] متعلق بالمادة بينهما
فيها [illegible] اقرب من [illegible] نوع اشراق [illegible] الوجودي عليه وثانيا
انه اذا جاز عنده ان يكون الرؤية بمجرد النسبة الى الامر الخارجي بواسطة مقابلته للبصر الذي هو بمنزلة
مرآة النفس فليجز ذلك ايضا بواسطة مقابلة ذلك الامر كسطح المرآة المقابل للبصر ويؤيد هذا ما سلكه
الشيخ ومما يؤيد ايضا ما ذهبنا اليه في باب تكثير الشبح بواسطة المرآة من انها عبارة عن ادراك صورة
مثالية مجردة عن المادة موجودة بوجود ادراكي قائمة لا بالمحل بل [illegible] اعني النفس قيام
الوجود بموجده ما ذكره الشيخ العارف الرباني محيي الدين الاعرابي في الباب الخامس وثلثمائة من الفتوحات
المكية من قوله فاعلم ان الوجود لهذا العين كالصورة التي في المرآة ما هي عين الرائي ولا غيره ولكن

المحل المرئي به وبالناظر المتجلي فيه ظهرت هذه الصورة فهي مرآة من حيث ذاتها والناظر
ناظر من حيث ذاته والصورة الظاهرة تتنوع بتنوع العين الظاهرة فيها كالمرآة اذا كانت
تأخذ طولا ترى الصورة على طولها والناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه وعلى صورته
من وجه فلما رأينا المرآة لها حكم في الصورة بذاتها ورأينا الناظر يخالف تلك الصورة من
وجه علمنا ان الناظر في نفسه ما اثرت فيه ذات المرآة ولما لم يتأثر ولم يكن تلك الصورة هي عين
المرآة ولا عين الناظر انما ظهرت عن حكم التجلي للمرآة علمنا الفرق بين الناظر والمرآة وبين الصورة
الظاهرة فيها التي هي غيبة فيها ولهذا اذا ابعد الناظر بعيدا عن المرآة يرى تلك الصورة بعيدة في
باطن المرآة واذا قرب قربت واذا كانت في سطحها على الاعتدال ورفع الناظر يده اليمنى رفعت
الصورة يدها اليسرى تعرفه اني وان كنت من تجليك وعلى صورتك فما انا انت ولا انت انا فان عقلت
ما نحن بصدده ان التجلي على لسان الحكماء وانه حكم بان الصورة المرئية غير الناظر وليست موجودة
في داخل المرآة ولا في قابل اخر الا انه سمت الصور وتختلف المقادير فيكون امرا موجودا مجردا
عن المادة وكذا حكم بان الصورة الظاهرة هي غيب بمعنى انه ليس في مادة لان كل شهادة هي
في مادة قوله س سره وليست النفس صورتك تفارطها بل شيئا اخر فانه قد يرى مثال الجبل اصغر من حبة
بكثير اه اعلم ان عظم المرئي وصغره تابعان لعظم الزاوية المخروطية وصغرها على جميع المذاهب
اي سواء كانت الرؤية بانطباع شبح المرئي في الباصرة او بخروج الشعاع اليه او بحصول اضافة اشراقية
بين النفس وبين المبصر المادي كما هو مذهب الشيخ او بانشاء الصورة الاشراقية من جهة النفس
لا في مادة اذ الرؤية على جميع هذه المذاهب مشروطة بتحقق المقابلة والمحاذاة بين الة البصر
وسطح الجسم المقابل لها للقطع اذ المحاذاة لكل نقطة نقطة من سطح مقابل متوهم بينهما شكل مخروط
ويكون عظمه وصغره موجبا لعظم الزاوية وصغرها وبحسب شرايطه فربما عظم الزاوية فيرى عظيما
وبحسب صغرها فيرى صغيرا هذا اذا كان المحاذي للبصر قابلا للرؤية بان يكون ذا لون وضوء
واما اذا لم يكن قابلا للرؤية لعدم ضوئه ولونه لاجل صقالة سطحه فيكون مقابله الذي على
نسبة مخصوصة مخروطية في حكم مقابل الباصرة فالمحاذاة التي تحقق بين سطح ذلك الصقيل و
الجسم المرئي اللون مما يوجب ان يتوهم بينهما مخروط ناقص عند استواء ذلك السطح وكلما كان
ذلك السطح اشد تحديبا كان المخروط اوسع قاعدة فيرى المرئي اصغر مما كان وكلما كان اشد
تقعيرا كان جانب القاعدة الى ان ينتهي الى نقطة فيكون مخروطا تاما قاعدته سطح المرآة ورأسه

على لسانهم عبارة عن الايجاد مع

بين يد

عند الرائي فيبطل الوجه في الحيلة استواء سطح المرآة وتقعيره وتحدبه وباستطالته وتعرضه وما في
وتفاوت بعد الرائي والمخروط المتوهم بينهما سعة وضيقا واستقامة وانعطافا من الجانب المقابل للحجاب
بل بيمينه او بيسره اما انعكاسا او انحلالا كما ثبت في علم المناظر وهذه الاوضاع المخروطية مشتركة
الاعتبار بين جميع هذه المذاهب لا بعد في الفرق بان وجودها متحقق عند اصحاب الشعاع متوهم
عند غيرهم ولا يرجح بينهما مذهب على مذهب فكل ما له مدخل من التأثير في مذهب الرياضيين فله مدخل
في مذهب غيرهم مثل كون الشيء البعيد صغيرا والقريب عظيما وكون الشيء الواحد اثنين للاحول وكون
الجبال والاشخاص في الماء او في المرآة منعكسة وكون الناظر في المرآة وجهه متلويا يمينه يسارا و
يساره يمينا ونقش الخاتم مستويا وكون الاصبع اصبعين عند تحديق النظر الى شيء اقرب منه الى البصر
او ابعد منه وكون الاشياء يوم الضباب عظيمة وكون الكواكب في الافق اعظم منه في وسط السماء
وكون صورة الناظر وجهه في المرآة التي في سطحها انقعار عظيما جدا ثم كلما يبعد منها الرائي يعظم حتى اذا
بلغت في بعدها الى ان يصير نقطة البصر مقابلة لمركز سطحها المقعر بطلت الرؤية ثم لم يجعل الى ان يتجاوز
مخروط الرؤية ويرى ثم اذا جاوز ونفذت الحدبة صغيرا منكسا وكلما يبعد ازداد صغرا الى غير ذلك
من الاحكام فان جميعها جار ومعتبر في كل واحد من المذاهب «قوله» من سرح فالمرئي صورة المرآة
والتخيل ... ان بعد ما سيصرح بان مذهبه في الابصار هو ان يقتضي الشخص المقابل للبصر هو بالذات
النفس اياه لا بصورة اخرى بل بعينه ذلك الشخص بالعلم الحضوري وفي تيسر الشخص بواسطة الا
بادراك النفس صورته في عالم المثال وكذا التخيل عنده عبارة عن مشاهدة النفس صورة المتخيل
في عالم المثال الغير ... على ما قلناه يلزم منه ان يكون الجسم المادي الطبيعي فوق واحد ...
عنده فيه جماعة من الاحولين جسما واحدا فيلزم تداخل تلك الاجسام ... القول بان الاولى
الاولى في هذا العالم والاخرى في عالم اخر مستبعد جدا وعلى الثاني ان يكون صور كثيرة في عالم
المثال ... عند تعدد المرائي وانكسار الزجاجة الى اجزاء كثيرة جدا فلا ... عن بعده ...
للتخيلة دعابات شيطانية وخرافات باطلة يستحيل وجودها في عالم علوي ... بل
ثم ... الشهود ... في الاول ان صورة المرئي خارجية بالذات من النفس بلا مادة
وفي الثاني ... لكن ... صورة اصلها بالذات وكثرتها بالعرض تبعا لكثرة المرائي في
الصورة في كلا الامرين مشروط وجودها بحضور المادة الخارجية ... عند النا
وفي الثاني وجودها ... من النفس في صقع ... سيعلم ان لكل نفس عالما ... [illegible]

Margin: الاوضاع

Margin: اذا كان قريبا منه

Margin: ٣٠٨

Margin: انه

والاعراض والافلاك والعناصر كلها قائمة بالنفس لا بنحو الحلول والعروض بل بنحو قيام الشيء
بفاعله «قوله» من سرح تشكل الهواء بمقاطع الحروف ... اعلم ان لنا بفضل الله كلاما في هذا المقام
وهو يتوقف على تمهيد اصل هو ان تعلق النفس بالبدن عبارة عن اتحادها به بحسب بعض قواها
ودرجاتها النازلة ببعض لطائف البدن بخار اثر فان للنفس درجات ومقامات ومنازل
ويكون لها في كل عالم مظهر خاص وهوية خاصة ثم ان من شأن الاجسام العنصرية سيما الابخرة
الهوائية ان يتصل بعضها ببعض لا سيما كما في الحيوانات الاولى والاتصال ضرب من الاتحاد لان
المتصل موجود بوجود واحد وله هوية واحدة وللنفس ان تتأثر لما يحدث في بدنها ولما يتصل
اليه وبه ... ارتباطا خاصا وضعيا لما علمت ان الاتحاد في الوضع كالاتحاد في الوجود
فهذا سببا لتأثر النفس من عوارض البدن وعوارض ما يطيف به ويتصل اليه لان المجموع اعني
المتصل والمتصل به كانه بدن واحد للنفس فتخبر عن حال احدهما بالاخر فاذا تمهدت هذه المقدمة
فنقول اذا حصل قرع او قلع عنيفان وحصل التموج المتأدي الى الصماخ تتأثر النفس بالجنبة العرضية
لما عرض للهواء الذي هناك وان كان حين انفعالها في ذلك بعد لحظة وذلك كما تريها القطرة النازلة
خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة وذلك لان النفس تدرك صورة المسموع على هيئة وشكله
وتضعف المخصوص لكن لا في المادة وحصولهما في المادة علة ... لحدوث صورتهما في حضرة النفس
وحضرة المثول بين يديها ولهذا لعل ... عند حدوث الم فالنفس تدرك صورة
المسموع على هيئة وشكله وضعف المخصوص لكن لا في المادة بل في عالمها الخاص بها كما تدرك صور
المبصرات في عالمها كما يعرف ... فيما سيجيء ... هذا المقام انه قد ظهر لك مما تلوناه عليك ان هاتين
الحاستين الطف الحواس الخمس صورة مدركاتهما ارفع درجة من المادة واكثر انتزاعا منها مع
ان كل ادراك انما يحصل بضرب من التجريد للصورة الا ان يعدد كما اشد تجريدا من مدركات
الشم والذوق واللمس ... ذكر الشيخ الرئيس في القانون من
الحواس ما لا لذة ولا الم لها من محسوساتها ومنها ما يتلذذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما الاول
فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس تلتذ بذلك وتتألم وكذا الحال في
الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد فالعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها
من حيث تسمع او تبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيها الم لمسي ... واما الشم و
الذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فيتألم بالكيفية

Margin: وصورة المبصر في نفس ... لا ... ولهما ... وصورهما في النفس ... المتقدمة ... تكون ... صورها في النفس ... العقل ... عند ... المرئي في النفس ... صورة ... م ع

Margin: ٣ صفحه

الملموسة ويلتذ بها ويتألم ويلتذ بغير ذلك بسط كيفية من المحسوس لا ادل بل يتعرف الاتصال ولينا هم
هذا الكلام والشراح فقط طولوا الكلام فيه واكثروا القال والقيل ولم يقدر احد منهم كالامام الرازي
والعلامة الشيرازي والقرشي والمسيحي وغير هؤلاء على تحصيل مرامه ودفع الاشكال عن كلامه في
بيان هذا الفرق الذي حكم به بين الحاستين وبين الثلاث الباقية وقد بينا الفرق في شرح الهداية
الاثيرية وفي كتاب المبدء والمعاد وحاصله ان مهية الحيوان بما هو حيوان حاصلة او جد من امزاج
اوائل الكيفيات وهي من خواص الكيفيات الملموسة وبقائه ببقاء الاعتدال فيها وفساده بزوال
الاعتدال ولا شك ان اللذة هي ادراك الملائم المدرك من حيث هو ملائم له والالم ادراك المنافي
حذره او عدمه والملائم لكل شيء ما هو مثله من نوعه وجنسه والمنافي ما هو ضده في جنسه او عدمه
فالملائم للحيوان بما هو حيوان اولا ما يكون من جنس الكيفيات الملموسة وهي عامة لجميع الحيوانات
لاشتراكها في قوة اللمس ويلحق بها درجات الحيوانية ولهذا لا يخلو حيوان عن قوة اللمس ثم الذوق
الغاذية فيما يقوم بدنه من المطعومات فهاتان الكيفيتان في الملائمة والمنافرة [illegible] كان الشامة
ولكن ليس حاجة الحيوان بها كالحاجة الى الاوليين فيمكن بقائه بدونهما واما السامعة
والباصرة فليس يحتاج الحيوان بما هو حيوان اليهما لان بدنه ليس متقوما بالاصوات ولا الاضواء
والالوان ليكون ما كان منها موافقا او منافيا ملائما او مضادا له بما هو حيوان بل بما هو انسان او ذو نفس
شريفة جاءت من عالم الانوار وصعدت الى السماء الفاضلة كالنفس الانسانية الفائضة
على البدن العنصري من عالم النور وصعدت الى [illegible] فيلتذ من الانوار الحسية والاصوات اللذيذة
فيما لم يصل [illegible] لما كانت الات [illegible] الظاهرة من الاجسام الحيوانية الحاملة للكيفيات
الكيفيات الحسية وما يجري مجراها من اللذعية والشميمية [illegible] مما هو من تلك الكيفيات
وكذلك عضو السمع وعضو البصر اذ ليس شيء من الاعضاء الا هكذا فما احس من حيث هما عضوان
حيوانيان فيهما حصة من قوة اللمس انما يكون لذتهما والمهما بالملائم والمنافي الحسيين واما
ادراكهما بما هما سمع وبصر للمسموعات والمبصرات فليس في شيء منهما لذة ولا الم لهما بل للنفس
بحسب ذاتها وان كان المدرك للكل هي النفس وهي في الحقيقة السامع والذائق واللامس كما
هي السميعة البصيرة الا ان هاتين القوتين اقرب الى افق النفس من تلك [illegible] كانهما ابعد من مادة
البدن هذا ما عندي ثم انهم اختلفوا في ان ايهما اشرف والطف والتحقيق ان قوة البصر الطف لكون
ما يدركه كالانوار والكواكب الثابتة ابعد من مادة هذه الالة مما يدركه قوة السمع كالاصوات [illegible]

لي انها

من انها انا المدرك كالمدرك في الكل والمرتبتين واما فهم المعاني من الالفاظ فهو من تصرف
العقل فيها قوله قدس سره والمحسوسات لبساطتها لا يعرف [illegible] لان التعريف للمفهومات النوعية لا للهويات
الوجودية والمحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجوهر الحاس والوجود لا يمكن تعريفه فبهذا
الوجه صح قول من قال ان المحسوسات لا يعرف لها واما المعاني المنتزعة منها الحاصلة للنفس
بواسطة الاحساس بجزئياتها والادراك المشاركات لها والمباينات بينها فلا استحالة في
تعريفها واما الشيخ فلما لم يسلك هذا المسلك حيث لم يكن الوجود عنده عينيا في الخارج ولم يكن للاشياء
المختلفة المعاني وجود واحد عيني عنده فكل مركب في العقل مركب في الخارج على ما ذهب اليه
من كون الوجود اعتباريا عقليا لكان البسيط الخارجي بسيطا عقليا وكل بسيط عقلي لا حد
له فالحد مركب من جنس وفصل كما هو المشهور فحكم بان المحسوسات البسيطة لا تعريف لها واما انه
فلا شيء اظهر من المحسوسات فان اراد بالمحسوسات بما هي محسوسات اي موجودات للآلات
الحس المنفعلة عنها فهي ليست من هذه الجهة اظهر الاشياء بل اخفاها عند العقل فان الكليات
اعرف عند العقل والجزئيات اعرف عند الخيال والحس كما تقرر [illegible] فهي مما يكون مبادي
للبرهان ولا اجزاء للبرهان وان اراد معانيها الانتزاعية فهي وان كانت معروفة عند العقل
لكن اجلى منها العقليات [illegible] وليس هي بما هي عند العقل محسوسة بل معقولة وكذلك الاوليات
مثل الكل اعظم من الجزء وكمفهوم الشيئية والوجود ونحوها مما لا يحتاج الى شيء آخر غير العقل من حس
او تجربة او اعتبار او شهادة والشيخ قدس سره قد اشار في كتاب البرهان من بعض كتبه الى ان معنى
كون المحسوسات مبادي البرهان ليس انها بما هي محسوسات تقع في البرهان بل انها آلات شأن
مفهوماتها قوله قدس سره ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرة التي لا معرفة لها
فيه مغالطة فان كون العلوم منتزعة من المحسوسات ان اريد به ان المحسوس الخارجي يصير بعينه البرهان
او الحد فليس كذلك والجزئي بما هو جزئي غير كاسب ولا مكتسب وان اريد به ان علومنا موقوفة
على تحريك النفس للبدن واستعمالها الآلات الحس ليحصل في العقل صورة معقولة لانها الكلية
فلا يلزم منه استغناؤها عن المعرف لان الحاصل في العقل من المحسوسات صورة مجملة
فللعقل ان يحللها الى اجزاء مشتركة ومختصة عند المقايسة بين الكليات بحسب المشاركات
والمباينات فيعرفها اجزائها اولا ثم يعرفها بتلك الاجزاء ثانيا وهذا عين التفكر وتحصيل
القول الشارح والذي ذكره [illegible] في شرح هذه العبارة ما يبعد [illegible] عند الامعان ثم من

٦٢ المفهومات نحو

النجباء الشيخ س سره كثيرا ما كان ايراد التقسيم في هذه المحسوسات بان يقول الكيفيات اما نفسانية
او استعدادية او مختصة بالكميات او محسوسات والمحسوس بالحس الظاهر اما مبصرات او غيرها و
المبصرات اما مبصرات بالذات او بالعرض والمبصر بالذات اما ضوء او لون والالوان اما سواد او بياض
او غيرهما وهكذا والتقسيم لا ضم قيد خاص الى قسم عام ليحصل به قسم وهذا عين التعريف كما قال ابن
الحاجب بعد تقسيم الكلمة الى اقسامها الثلثة وبذلك يعرف حد كل واحد منها فكيف حكم بانه لا تعريف
للمحسوسات قوله س سره واما مثل الوجود الذي هو اعم الاشياء فانه مستغن عن التعريف فالتحقيق انه اكثر
آه الوجود احق الاشياء بان يكون مستغنيا عن التعريف اما العام البديهي فلكونه اظهر الاشياء
واعمها في التصور يعرف ويعلم عند العقل واما الهويات الوجودية فلانها لا صورة لها مساوية
لها عند العقل لانها نفس الصور العينية فلا يمكن تعريفها بحد لانه لا جنس لها ولا فصل ولا برسم اذ لا
مظهر لها لكونها اظهر الاشياء واتمها ولا يمكن معرفتها الا بصريح المشاهدة الحضورية واما
المحسوسات فلها ماهيات كلية نوعية مشتملة على معان مشتركة ومختصة فيمكن تحديدها بذاتياتها
وذاتياتها خصوصا سيما الجواهر منها وهي تعرف وتحد عند العقل قوله س سره ولا يقع الخلاف
في المحسوسات آه اراد به دفع ما يتوهم انها لو كانت اظهر الاشياء لوجب ان لا يقع فيها خلاف فاجاب
بما ذكره قوله س سره فبسائط المحسوسات لا حد لها آه كونها مما لا جزء لها في الوجود العيني بان يكون لها
مادة وصورة مسلم واما كون ماهيتها العينية بسيطة فغير معلوم بل عدمه معلوم لان الالوان مثلا فصل
تحت جنس الكيف ثم المحسوس ثم المبصر قوله س سره فحقيقة الصوت لا يعرفها من ليس له حاسة السمع آه
منشأ ذلك ان حقيقة كل شيء هو وجوده الخاص وهويته الشخصية ولا يعرف الوجود الا بحضور
عينه اذ لا صورة لها في الذهن كما مر ولا خصوصية لهذا الحكم بالصوت بل يعم غيره من البسائط و
المركبات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة قوله انك العلامة ولا يخفى ان الشيء اذا كان له
من جهة جهة وحدة ومن جهة جهة كثرة فهذا اذا لم يكن الوحدة ضعيفة سارية في الكثرة كالعدد
نعم فان جهة الكثرة في العدد هي الاجزاء بعينها جهة الوحدة النوعية ولهذا قيل كل عدد
نوع بسيط عقلا وخارجا كالمتصل فان وحدته بالفصل عين كثرته بالقوة فمثل هذا يمكن ان
يكون جهة الوحدة عين جهة الكثرة في الماهية الحقيقية جميعا وربما كانت جهة الوحدة عين جهة الكثرة
في الوجود الحقيقية دون الماهية والمعنى كالحيوان المشترك بين الاجسام وكالجنس بين الانواع الموجودة
وكالنوع بين الاشخاص المتحدة قوله س سره ويتركب منها ذلك الشكل التي هي مثل قولنا زيد

واحد في الانسانية آه اعلم انه لا فرق بين الوحدة في النوع او في الجنس وبين الوحدة النوعية والجنسية فان
الوحدة في الاوليين مجازية وهي المماثلة والمجانسة وفي الاخيرتين حقيقية ومعنى المجازية فيهما
انه واقع بالعرض فزيد وعمرو واحد في النوع بمعنى ان كلا منهما متحد في الوجود مع ماهية نوعية لها
صورة كلية في العقل هي تمام ماهية افرادها فالوحدة في نفسها واحدة عقلية لا بان يكون الوجود لها
متعددة في الخارج فلهذا المعنى ضرب من الوحدة الحقيقية الا انها ضعيفة عقلية حيث يجامع الكثرة
في ظرف الخارج ومن هيهنا يعلم ان الوجود بخصوصه في الخارج هو مناط الوحدة الشخصية وعلى قياس
ما ذكر الحكم الواحد بالمشابهة والواحد بالمساواة والواحد بالوضع والواحد بالنسبة وغير ذلك فمرجعها
الى وحدة حقيقية لماهية لها صورة في العقل هي في الخارج عين افراده بالذات فهي بالعرض
افرادها المشابهة بالقياس الى الكيف بالذات ثم بالقياس الى افرادها بالعرض ومشابهة
هذا القياس والمشاكلة والمناسبة والمطابقة والمحاذاة والمماسة فان مرجعها جميعا الى المماثلة
ويرجع المماثلة الى الوحدة المتعينة العقلية ومن هنا ينكشف للبيب العارف بان المتعين الى
العقل يجوز ان يكون له تشخصات متعددة قوله س سره ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه
وشرحه فهو انظم آه اعلم ان الظهور كالوجود قد يطلق ويراد به معنى مصدري انتزاعي اعني ما به
يظهر الشيء ومعنى الظهور لا بد ان يكون ظاهرا في نفسه لا بظهور زائد عليه كما ان ما به يتحقق
ويوجد الشيء يجب ان يكون موجودا في نفسه لا بوجود زائد عليه فاذا انه غير مجعول جعلا
بسيطا بل الحق ان اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل فكذلك حقيقة النور ظاهر بذاته ومظهر لغيره
فلا مظهر لها الا ذاتها لانها ليست مجعولة ومثل هذه الحقيقة يجب ان يكون بسيطا لا جنس ولا فصل
لها اذ الجنس ماهية مبهمة لا يحصل الا بالفصل فلا يكون ظاهرا ابدا ثم فكيف تقوم به حقيقة الظهور
ولما لا جنس له لا فصل فلا حد لها اذ لا ظهر من حقيقة الظهور فلا معرف له معطى اذ المعرف للشيء
سلب يجب له ظهورا في العقل فلا بد ان يكون اعرف واظهر من ذلك الشيء عند العقل ولا شيء
اظهر من حقيقة الظهور وهذه التعريفات انما هي للاشياء التي ليست ظاهرة في كل وجه كما حقيقتها
الظهور بل انما ظهورها من وجه وخفاؤها من وجه فيكون ظهورها بها غير جليا انما يفيد التعريف لها
ظهورا عند العقل ولا شيء اظهر اعلم ان كل ما قيل وقال في باب الوجود من المسائل ولا
كالبساطة والغناء عن التعريف وانتفاء الحدود والرسم عنه وثبوت التشكيك بالضعف والتقدم
والتأخر وكونه خير محضا وكون مقابله شرا محضا وكونه عينيا او غير مجعول جعلا او مجعولا وكونه

مشيعنا بنا تراه عن ذلك من الاحوال ليصدق جميعها في باب النور كان الوجود الذي حقيقة واحدة
واقسام كل منهما هي بعينها اقسام الاخرى ولا تغاير بينهما الا بحسب تغاير الاصطلاحات على التعبير
عن لفظ الوجود بلفظ النور ثم حصر النور وحصره على وجود الواجب ووجودات العقول والنفوس
وصفاتها العلمية والكيفية الجسمانية التي هي من المبصرات لعله انما اعني بها ما يسمى بالنور عند الجمهور
كنور الكواكب ونور النار وسمى الاجسام وساير كيفياتها بالغواسق والهيئات المظلمة واما الحق
ان الوجود كله نور الا ان بعض الوجودات لقصورها وضعفها مخلوطة بالاعدام والقوى فاتصفت
بالظلمات لخفاء وجودها واستيلاء العدم على مهيتها كما ذهبوا اليه … ليصدق الى ان … نحو كثر
ونظايرها في مثل هذه الاشيا وحصة العدم والبطلان غالبة على حصة الوجود والتحصيل ولهذا
لا صورة لها في الاعيان لذاتها بل لما يجاورها واما حسن تسمية الجسم الطبيعي بالبرزخ لكونه متوسطا
بين النور العقلي والظلمة العدمية ولكون اجزائه المقدارية فيه حجبا لوحدة الاتصالية فهو هباء الا انه
موجود في نفسه ولما يذكر على هذا الحجر … ويحصله وجودا ناقصا بالفعل سيفيدها بالقوة
قابلا للتفرق والاعدام والموت والفساد وهكذا كل ما حل فيه او تعلق به من حيث هو متعلق به قوله
ثم اعلم ان الصفات التي ينقسم الى ما يكون له … وما لا يكون له بسبب غيره … لم يرد بها ما يكون
لا بفاعل فما يكون بفاعل بل باداة … ما يكون صفة مستقرة فبالثاني ما يكون اضافة محضة
وهذا مثال الاول من الاقل بالشكل ولا شبهة في ان تشكل الجسم حاصل له بسبب غير الجسم بل هو جسم
فالاقسام الخارجية من هذا التقسيم ثلثة صفة حقيقية غير لازمة الاضافة وصفة حقيقية يلزمها الا
ضافة ومحض الاضافة والاولى … كما في التعليقات للشيخ الرئيس حيث قال الصفات
على اعتبار اصناف احدها كما يوصف الانسان بانه حيوان او جسم وهذه الصفة ذاتية له …
بجعل جاعل والثاني كما يوصف الشيء بانه ابيض والثالث كما يوصف الشيء بانه عالم فان العلم
هيئة موجودة في النفس معتبرة معها الاضافة الى امر خارج وهو المعلوم فالعلم امر خارج كما
في الجسم الا انه خالف البياض فان الابيض لا يصير بالبياض مضافا الى شيء آخر خارج والعالم يصير
بهيئة العلم مضافا الى امر خارج وهو المعلوم والرابع مثل الاب والابن فان الابوة ليست
هي هيئة يوجد في الانسان ثم يعرض لها الاضافة كما كان في هيئة العلم وكذلك الامر في اليمين
بل هما نفس الاضافة لا هيئة تعرض لها الاضافة انتهى وهذه كلها غير الصفات السلبية كالقدوس
والفرد وغير ذلك ثم اعلم ان في تحقق هذا القسم الاخير اعني الاضافات المحضة فان الاضافة وجودها

تابعة

تابعة لغيرها متحققة بالعرض وجميع ما ذكر في امثلة الاضافة المحضة فهي مما لا يخلو عند التحقيق عن مبدء
هيئة فان الابوة لا يحصل الا بهيئة مخصوصة لزمتها هذه النسبة وكذا التيامن والتقدم او غيرهما
او التماس او الفوقية او التحتية او غيرها فان شيئا منها لا يحدث الا بحدوث وضع خاص اما
في الخارج او في الذهن حتى يتبعه هذه الاضافة ولا تنعدم ايضا الا بانعدام ذلك المبدء كما
كما يوجبه البرهان والمحقق بنى على هذا القول بان تجدد الاضافات في حق الله تعالى جايز غير
صحيح بل هذه التغيرات والتجددات ليست بالقياس الى المبدء الاول ولا الى الموجودات العقلية
الصرفة بل الى القوى المتعلقة بعالم الحركات والانفعالات فله سبحانه اضافة واحدة الى
الكل يتضمن جميع الاضافات من غير تعدد ولا تجدد كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى قوله ثم العلامة
والتفتازاني علمه تعالى حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم التغير [illegible] لا يخفى ان المعلوم
بالذات في العلم الحضوري هو نفس الموجود الخارجي وفي العلم الحصولي هو الصورة القائمة
بذات العالم فتغير الحوادث على القول الاول يكون تغيرا في علم الله وعلى القول الثاني لا يكون
تغيرا في علمه ولا فيما هو معلوم بالذات والمسئلة هناك اشكال سيجيء تحقيق علمه تعالى قوله ثم
الشيء ينقسم الى … وحقيقة … لهذا التقسيم لا يخلو عن الاجمال فان المراد من حقيقة
نفس الشيء ان كان مهيته من حيث هي هي فالاقسام غير منحصرة في الاثنين الذين ذكرهما اذ ما
ليس في حد نفسه نور ولا ظلمة ينقسم الى ما هو نور في ذاته بحسب الوجود كمهيات العقول والنفوس
والى ما ليس كذلك والثاني ايضا ينقسم الى ما يلزمه النور لكن [illegible] والى ما لا … الاعراض
اما كالهواء الشفاف فان كان المراد من الحقيقة وجود الشيء في نفس الامر فلم يظهر من التقسيم
حال ما كان النور زايدا عليه ذهنا وعينا له خارجا كالافراد الجوهرية الابداعية فان مهياتها
الكلية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي هي ليست نيرة ولا مظلمة كما انها ليست
من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكذا ليس لاحد ان يقول الجوهر العقلي كالعقل الاول
لا مهية له الا الوجود المطلق والانية المطلقة فكذلك ليس لاحد ان يقول النور الابداعي لا مهية
له غير النورية المطلقة اذ لو كان كذلك لم يكن فرق بين الواجب والممكن الاول فان قلت الفرق
بينهما متحقق بالشدة والضعف في الوجود والنور قلت حقيقة المعلول الاول ليست هي …
المتعينة بنفس حقيقة الوجود والنور بل هي وجود محدود بحد او نور محصور في جهة متعينة
فيكون فيه شوب عدم وظلمة بحسب الاعتبار الذهني لان اعتبار كونه وجودا غير اعتبار كونه تاما

العيني … كجرم الشمس والى ما لا يلزمه النور

او معقول وان لم يكن هناك تركيب خارجي فلا معنى لهيئة شيء الا معنى غير الوجود لا يتصور انفكاك
ذلك الشيء عنه في حد نفسه فيكون كل ماهية ناقصة ذات ماهية ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي فثبت ان
النور المحض هو الواجب لا غير كما انه الوجود البحت فغيره لا يخلو عن شوب عدم وظلمة بوجه من الوجوه
ولو بحسب الاعتبار العقلي وان لم يكن بشوبه في نفس الامر اذ نفس الامر اوسع من تلك المرتبة واعلم ان
بحسب المرتبة وهو ان غرض المصنف في هذا الفصل كما عنون به انه هو ان كل شيء اما نور في نفسه واما ظلمة
في نفسه ثم ان النور عنده بسيط والظلمة عدم النور فكون عدما سادجا تحصيليا كما سيصرح به فعلى
ما ذهب اليه المصنف ان يكون جميع ما سوى النور من الاجسام البسيطة والمركبة واعراضها ظلمات غير
والمقادير خلا النور المحسوس الحسي اعدام اما صرفة فيكون جميعها ماهية واحدة عدمية وظلمة بمعنى
واحد بلا اختلاف الا لم يكن المصير بينها ثابتا في العقل **قوله** س ره والنور ينقسم الى ما هو هيئة
لغيره وهو النور العارض آه اراد به العرض الخارجي كما ان الوجود على ما ذهب اليه ما يكون من عوارض
الماهية وعوارض الوجود لكان القسم الثاني منحصرا في النور المجرد الواجبي لكن المصنف لم يرد ذلك بل عمم
ان النور المحض ينقسم الى الواجب والممكن والممكن ينقسم الى الجوهر والعرض كما اشرنا اليه فيما مر
ثم بيان الانوار الجوهرية والعرضية ليست محض النور ان العقل ان يتصور المحسوس بعد ان حس
كما انه يتصور اللون كالسواد والبياض بعد الاحساس تجريد من جزئياتها وقد اعترف المص بحصول صور
المحسوسات البسيطة عند العقل كحصولها في الخارج بعينها انها يحصل مهياتها في العقل ثم لا اضاءة
في ان معنى النور المحسوس اذا حصل في العقل لم يكن هناك ظهورا ظاهرا بنفسه مظهرا لغيره ولم يكن
مما يحوق بها اجسام ولا غير اجسام ولا ايضا يصدق عليه او يحمل عليه مفهوم النور والظهور حملا
شائعا بل مفهوم النور كساير المفهومات امر مبهم يحتاج في ظهوره ووجوده الى شيء اخر ضم
ان وجود الضوء في الخارج لا هيئة ظاهر لجوهرية البصر مظهر لغيره كالمبصرات على القوة الباصرة
وكذلك عندنا كل وجود سواء كان محسوسا باحدى الحواس كالمسموع والمشموم والملموس والمذوق
او غيرها كالمعقولات فان كل وجود ظاهر بذاته مظهر لغيره على من له قوة ادراك
اعني وجوده وحضوره والماخوذة عن مادته والادراك عبارة عن وجود امر مجرد عن المادة
عند موجود اخر كذلك لما تقرر ان المادة معنى بها العدم والظلمة كما وجد في المادة فكلت
نوريتها وضعفت وجوديته وخفيت فاحتيج الى تجريد وتنزيع كالروح الانساني الذي ما دام متصلا
بالبدن هو عقل بالقوة وبعد التنزيع يطلع ابا العقل والمعقول في اكثر هذه المسايل كما ستعرف

عليه

بلغ

عليه انشاء الله **قوله** س ره والنور ينقسم في حقيقة نفسه ينقسم اه هذا التقسيم صحيح ان اراد بالنور
ما لا يكون النور مقوما لحقيقته اعني هيئات الجواهر والاعراض التي تعد تحت المقولات
العشر مالاحد نوعي لا وجوداتها ولا هي بما هي موجودة لانها من حيث وجودها لا يخرج عن نور لما
علمت ان الوجود والنور شيء واحد واما قوله اشار فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه آه
ليس بقادح لنا لانه لا يدل على كون الانوار العارضة ليست تلحق الاجسام من جهة جسميتها
ولا يدل على ان لا نورية لها بوجه من الوجوه فان وجودها من الانوار الضعيفة المشوبة بظلمات
الاعدام والقوى كما مر **قوله** س ره وهو الهيئة الظلمانية اراد بها الجواهر المقولات التسع كما قسم
الشيء قال ما خلا النور العارض فقد علمت وجه كونها ظلمانية ولا فرق في ذلك بين ما سماه
النور العارض فقد علمت وجه كونها ظلمانية ولا فرق في ذلك بين ما سماه النور العارض
وبين غيره الا فيما يرجع الى شدة الوجود وضعفه وقوة الباصرة لما كانت اقوى من الحواس الخمس
والمدركات بالبديهة ابدا فيه كانت الباصرة يسمى بالنور بحسب العرف لاجل ذلك ونسبة
المبصر الى البصر كنسبة المسموع والمشموم الى السامعة والشامة وكذا غيرها وكما ان الضوء
ظاهر بذاته عند الباصرة مظهر لغيره اي لما يعرض عليها كذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة
مظهر لغيره عليها فيعرف صوت الرعد وصوت الوحي وكذلك الرايحة ظاهرة لذاتها للشامة
~~غيرها وكما ان الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة مظهر لغيره اي لما يعرض عليها كذلك الصوت~~
فيعرف رايحة المسك ورايحة الورد وهكذا في ساير المدركات وكما ان الصوت لا يظهر لغير
حاسة السمع والطعم لا يظهر لغير حاسة الذوق فالضوء ايضا لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة
البصر وسننقل كلام بعض ائمة الكشف في هذا الباب يؤيد ما ذكرناه ويوضح ما قررناه **قوله** س ره
وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور آه قد مر ان الاعدام تا تعتبر لملكاتها وان كان لبعض
الاعدام اسماء تحصيلية كالسكون والجهل والعمى فان اريد بالظلمة عدم النور مطلقا فيكون كل معدوم
مظلما من غير اشتراط موضوع وقابل وان اريد به عدم النور المحسوس البصري فعدم النور المحسوس
البصري لا يعرض الا الجسم الا شفيف له فعدمه كغير الاجسام المشفة كالهواء والافلاك
مظلمة كما ليست نيرة بهذا المعنى فالنزاع في هذا المقام راجع الى الاصطلاح **قوله** س ره فينبغي
ان يكون معطي الانوار للبرازخ غير برزخ آه حاصل كلامه ان الانوار المحسوسة معلولة
لكونها عارضة للاجسام والعارض لكونه عارضا مفتقرا الى معروضه مفتقر الى سبب موجد له

موجود وعلته لا يكون جسما من الاجسام بما هو جسم لكونها مظلمة الذات ولاشتراكها في الجسمية
فلو كان فاعل النور هي الجسمية لكانت الاجسام كلها منيرة وكل منها غير النور لكونها ظلمانية
والشيء لا يكون علة لما هو اشرف منه فمفيض الانوار على الاجسام امر خارج من عالم الاجسام هذا
مع ابتنائه على ان غير الانوار المبصرة من الاشياء الجسمانية كلها مظلمة لكون الظلمة عبارة
عن النور البصري سواء كان عن قابل ام لا متوقف على نفي الصورة النوعية وقد علمت فساده اذ
لو اختلفت انواع الاجسام بامور مقومة للمادة الجسمية فلا يتم هذا الكلام اذ للاحد ان يقول ان
الاجسام وان كانت مشتركة في الجسمية وفرض انها من حيث جسميتها مظلمة لكنها بحسب الطبايع
مختلفة فيجوز ان يكون مفيض النور العارض في بعض الاجسام هو نفس طبيعته الجوهرية التامة
وليس لاحد ان يقول ان ذلك الجسم النوعي اذا قطع النظر عن نوره العارض كان مظلما في ذاته
لاشتراكه مع الاجسام الغير المستنيرة في تمام المهية لان ذاته ليست بمحض الجسمية حتى يلزم كونه مظلما
في ذاته بل ذاته انما تمت بصورته الجوهرية فذاته مخالفة لساير الاجسام في الحقيقة النوعية
فيحتمل كونه منيرا في ذاته ولا له ان يقول انه لو كان كذلك يلزم كون ذاته قابلا للنور وفاعلا له معا
اذ لا محذور في اجتماعهما في ذلك اذا كان مركبا من مادة وصورة لان القبول بالمادة والفعل بالصورة
النوعية قوله قدس سره وليس بجائز ان يقال ان الهيئات لوازم الهيأة البرزخية [illegible]
هذا القول من جهة ان الجسمية المشتركة مهية محصلة في الخارج والطبايع مختلفة هي مبادي وجود
مادتها المشتركة ومحصلات انواعها الحقيقية ومقومات فصولها الذاتية واثارها [illegible]
اللازمة فان قلت فعلى القول بهذه الطبايع المختصة يلزم ان يستغني الاجسام في وجودها بذاتها عن
احد الهادي اعني المفارقة عن عالم الاجسام فينسد سبيل اثبات الصانع جل ذكره على
من مذهب الطباعية قلت حاشا ثم حاشا من ذلك فانك قد علمت في مباحث التلازم بين المادة و
ان كل واحدة من المادة والصورة كما يفتقر الى صاحبها يفتقر الى فاعل منفصل وغاية مفارقة
والمركب منهما علة خارجة عنهما جميعا وايضا كان تاثير الهيولى والصورة [illegible] باعتبار المادة
الذي من لوازمها فلا تاثير لشيء منهما [illegible] بالقياس اليها فوجود الاجسام كلها وجود
اجزائها المقومة اياها مفتقرة الى امر غير جسماني [illegible] فاعلا له او ما يستلزم
[illegible] فهذا سبيل القوم في اثبات الواجب لذاته واما اثبات العالم الاسرار الالهي [illegible]
العقلية ففيه مسالك كثيرة لهم ولنا [illegible] تفصيل وبسط في خاصة الطرق الى معرفة الحق

لهم [illegible]

الاقد

الاقدام ومخلعة لعلك تهتدي بالنهاية قوله قدس سره والجوهر الغاسق جوهرية عقل وعلى
عدمية فلا يوجد من حيث هو كذا آه هذا شبيه بما ذكره الفلاسفة المشاؤون في كون الهيولى
بالقوة لا يوجد الا متحصلا بالصورة متحدا بها من ان مهيتها عبارة عن جوهر مستعد وجوهريتها
امر عقلي لا كجوهرية الجواهر النوعية التي هي فصول وجودية فلذلك لان ما يحصل فصلها او محصل
جوهريتها هو مفهوم عدمي لما مستعد والاستعداد مفهوم عدمي فجوهريتها جوهرية معنى عدمي
فمعنى جوهريتها القوة او فقد الجوهرية فالهيولى عين قوة الجواهر الصورية الجسمانية فلا وجود
لها الا مع الصورة ثم ان هذا كلام حق صحيح وصحته متوقفة على امرين احدهما جوهرية الصورة
وكونها مقومة لما يحل فيها وثانيهما كون المادة غير محصل المهية بمعنى وجودي فصلي وكلاهما
مفقودان في الجسم النوعي المستغني عن المحال لان جوهريته جوهرية المقدار وجوهرية المتصل
وكل منهما معنى وجودي حيث ان الظلمة داخلة في مهية الجسم والا لما امكن حصول الجسم دون
الاظلام ولكان تقييد الجسم بالمظلم تكرارا وبالمنير تناقضا وبطلان التالي يوجب بطلان
المقدم ثم لا يخفى ان العرض مفتقر في وجوده الى موضوعه بل وجوده في نفسه عبارة عن وجوده
لموضوعه لست اقول عبارة عن وجود موضوعه لان ذلك شان وجود المهية لمهية فاذا كان
كذلك فكيف يفيد العرض وجود الموضوع والشيء ما لم يتم وجوده الخاص به لا يوجد غيره
سيما العرض المفارق الغير اللازم لان هذه الاعراض التي هي مخصصات الانواع يكون اما
مفارقة لمهية الجسم النوعي على ما راه من كون الاجسام كلها مهية نوعية محصلة في الخارج وان
كان المركب منها من العرض ايضا نوعا اخر عنده لتجويزه تركيب النوع من جوهر محصل وعرض
قوله قدس سره ضابط النور العارض آه هذا نظير قول الحكماء ان وجود العرض في نفسه لا يكون وجوده
لنفسه بل ان وجوده في نفسه هو وجوده لمحله فكل ما وجوده لنفسه فهو مجرد عن المحل بعكس
النقيض ليتفرع عليه ان كل مجرد عاقل لذاته بناء على ان العلم عندهم عبارة عن وجود الشيء
لامر مستقل الوجود والمتكلم عدل عن الوجود في مسئلة العلم بناء على ان الوجود عنده ليس
موجودا في الخارج وقد مر بيانه قوله اقسم العلامة ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد آه واستدل
عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه الخ قوله ولا
يخفى ان مبنى هذه الضابطة على هذا التفسير لا يستلزم صحة جميع ما ذكره فيه ولولاه لم يكن كذلك
واعترض عليه العلامة الدواني في شرح الهياكل بانه على هذا التفسير يصير معنى قوله كل ما هو نور

الى الظهور به

لنفسه فهو مجرد ما هو نور قائم بذاته مدرك لها فهو غير عارض لغيره فهو هنا فلا يحتاج الى الاشتراك
كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره وقيل في الحجاب الكلام ان ما ذكره هنا كان معنى قوله كل
ما هو نور لنفسه فهو مجرد على تفسيره ان كل ما هو ظاهر لنفسه مدرك لها قائم بنفسه فهو مجرد هذا
حمل مفيد يحتاج تصحيحه الى الاستدلال كما استدل عليه بعكس النقيض وبينه وبين ما ذكره بون
بعيدا اقول لا يخفى ما فيه من الاستدلال بعد ولا خفاء في ان معنى قوله على التفسير ان ما
هو قائم بذاته مدرك لها فهو غير جسم ولا جسماني فهو كلام مفيد واما ما استدل به
بعكس النقيض فان اراد بالمحمول نفي مجموع الجزئين من حيث المجموع كما هو المتبادر
فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول كاف في العرض [illegible] لا يثبت بذلك ما يبتنيه عليه
من ان ما يدرك بذاته فهو نور مجرد لانه بين في الفصل الثاني من هذا الفصل بانه ليس جوهرا
غاسقا ايجابا لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام كذلك ولا هيئة في الغير لان الهيئة النورية
يعني النور العارض ليس نورا لنفسه لما تبين في الضابط فضلا عن الظلمانية فتعين ان يكون
نورا مجردا وههنا لا يثبت ان ما يدرك ذاته فليس نورا عارضا فلا يحتاج الى [illegible] ان اراد
نفي كل واحد من الجزئين فالجزء الاخير غير بين ولا مبين بما ذكره اذ يصير عند التحليل
قضيتين احديهما كل ما هو نور عارض فليس قائما بذاته وهو غني عن البيان والاخرى
كل ما هو عارض فليس مدركا لذاته وهو غير بين [illegible] والجواب انا نختار الثاني
ونقول قد بينه المص في الضابط المذكور ان كل ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته بقوله اذ وجوده
لغيره فلا يكون الا نورا لغيره لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره وللمص [illegible] التفسير
النور لنفسه بما مر من التفسير [illegible] النور القائم بالغير لا يكون كذلك اذ ظهوره لغيره فان النور
يعني الظهور كما مر فلا يكون نورا لغيره كان ظاهرا لغيره فلا يكون مدركا لنفسه بل لغيره ان كان ذلك
الغير من شانه الادراك اي ان نظهر اثره [illegible] وهو فرع ظهوره لنفسه فما يكون نورا لنفسه كان
ظاهرا لنفسه فيكون مدركا لنفسه **قوله** [illegible] كلما [illegible] لا ينفصل عنها فهو غير غاسق اه هذا
قائم كل ما يدركه ذاته فهو غير جسماني لما مر ان الادراك عند وجود شيء لامر موجود لا يكون [illegible]
بالقوة كالهيولى الا [illegible] كالكلي الطبيعي [illegible] وجود منتزع كالمقادير [illegible] النور [illegible]
من العدم فكل [illegible] فهو غير ما قل لذاته ولا لغيره لان ادراكه لغيره
لعبادة ادراكه لذاته اذ كل ما لا وجود لذاته فلا وجود لغيره [illegible] كل عرض لا [illegible] ادراك ذاته ولا

ادراك

ادراك غيره لما عرفت ان العلم هو الوجود عند العالم **قوله** [illegible] الشيء القائم بذاته المدرك لذاته
لا يعلم ذاته بمثال اه كل من ادرك ذاته على وجه لا يحتمل الشركة فادراكه لذاته عين ذاته الشخصية
وليس بصورة اخرى لان جميع ما هو غير هويته ذاته سواء كان كليا او جزئيا ذاتيا او عرضيا فهو
بالنسبة الى ذاته مما لا يشار اليه بانا بل هو ومن ههنا يعلم ان ذاتي عين الوجود لان كل معنى غير الوجود
فهو مجهول غائب عن ذاتي عند ادراكي لهويتي فاني الشخصية وبهذا اندفع الاعتراض المشهور في هذا المقام
وهو ان نفس الانسان لو كانت جوهرا مجردا فكانت مدركة لذاتها لما وقع الشك لاحد من العقلاء
في جوهريته النفس ولا في مجرديتها لان الشاك بتمامه لم يعرف مفهوم الجوهر لان كثيرا من الشاكين كجالينوس
اخوانه قد عرفوه بل لان كل معنى غير الوجود سواء كان ذاتيا للمهية او عرضيا لها او نفس المهية فهو غير
الوجود عند التصور فان تصور الوجود التشخصي علما حضوريا كان كل مفهوم ذهني غائبا عنه في
هذا الحضور الشهودي وهذا برهان على ثلثة اشياء احدها ان الوجود يصورته في الاعيان وثانيها
ان حقيقة النفس عين الوجود لا غير وقد حققه المص في اخر التلويحات وثالثها ان وجودها مفارق
عن المادة وغير تبعية بحكل قوله يستحيع منا الشيء **قوله** [illegible] وايضا ان كان بمثال لم يعلم انه مثاله
اه فيه منع ونقض اما الاول فلانا لا نسلم ان من علم شيئا بمثال لا بد ان يعلم ان ذلك مثال لذلك الشيء
الا لا يلزم من حصول العلم بشيء ان يحصل العلم بالعلم به واما الثاني فلان ما ذكره لو كان حقا
لما امكن ادراك مستلزم الوجود ذات المعلوم وذلك باطل فان حض الكلام بما اذا كان المعلوم
بالمثال هو نفس الشيء العالم او ادعى ان حضرته الضرورة كان رجوعا الى الوجه الاول لا انه تحقيق مبدأ
كثير الاشياء التي تعتبر عندنا ولا يخطر بالنا ان علمنا بها على المعلوم او غيره **قوله** [illegible] فيكون قد علم
ذاته قبل جميع الصفات اه يدفع توهم ان يكون علم النفس بذاته لاجل صفة زائدة عليه ما
كحصول مثالها او شيء اخر واعلم ان اثبات الاشياء التي تحقق وجودها على الانسان بالعلم
الحصولي قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في برهان الان وهم
الانسان لا يقيم الحجة اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان دهر فضلا ان
يتصل بها اثباته بل ولا بمعلولاته وآثاره التي هي معلولاته فان كثيرا من الاشياء يعرف بالصفات وكثيرا
منها كالقوى يعرف بافاعيلها وآثارها والمص ازاح هذا التوهم سابقا بوجه خاص بهذا الموضع
وهو ان علم الانسان بذاته على وجه الانانية وعلمه بغيره على وجه الهوية بوجه عام وهو ان
العلم بصفة كل شيء من حيث هي صفة له هو بعد العلم بذلك الشيء فلا يكون العلم به مكتسبا من

لعين الوجود به

من العلم بصفاته والله اعلم كلام المص في الوجوه التي ذكرها الى الاقناع ولا اجد فيها اقناعا
الا في دعوى ان من علم شيئا بمثال فلا بد ان يعلم كونه له قوله س سره وليس الجوهرية كمالية الا ولا جزء
ما تلناه آه حاصل ما ذكره ان حقيقة النفس هي الوجود ويعني به النور في لسان الاشراق لا امر زايد
عليه ببرهانه كما يستفاد من كتبه ان الانسان عندما يحضر ذاته ويشير الى ذاته لا يجد في ذاته الا
امرا يدرك ذاته وما يليها من الاشياء من الامور الوجودية كالجسمية والمبدئية والعضوية والامور
الاضافية كالنفسية والناطقية والامور السلبية كسلب الوضع والمادة لا يجد حاضرا عنده
في ادراكه لذاته بل الذي لا يمكن ان يزول عنه او يشك فيه هو كونه موجودا لذاته واجدا لذاته
فلو كان شيء من هذه المعاني هو النفس او جزءها لما امكن ادراكها دون ادراكه وكل مفهوم كلي
سوا فرض ذاتيا كان او عرضيا فيمكن الغفلة عنه عند ادراكنا لذاتنا كان ام عرضيا فلا يكون
عين ذاتنا ولا داخلا في ذاتنا وهذا لا ينافي كون بعضها ذاتيا وكون الشيء ذاتيا للامر معناه
ان تلك الامر يجب وجوده بنفسه بحيث يكون مصداقا لانتزاع مفهوم ومطابقا للحكم به فلا بد
كون ذلك المفهوم من حيث مفهوميته وكليته عينا لذلك الامر اذ جوز البرهان كثيرا من الوجودات البسيطة
مصداقا لمعان كثيرة مع بساطة هويتها الوجودية نعم لا يلزم من ذلك في كون الشيء ذاتيا لمفهوم الشيء
وماهيته دون وجوده فانك لما كان ادراك النفس ذاتها لا يغفل عن ذاتها كل ما يفرض جنسا له او فصلا
معلوما او مجهولا فلو كان داخلا في ذاتها لما امكن ولا يجد وجدانه ذاتها دون ادراك ذلك وقد
وجد فقد علم ان هوية النفس عين الوجود البسيط والهوية البسيطة لشافوا عين مفهوم ما
لان جميع المفهومات سواء كانت ذاتية او عرضية حاكية عن حصة الوجود البحت نعم مع بساطته
وجوده بحت وحيثية الجنس وفصلية وغير ذلك بمعنى ان مصداق مفهومات هذه المعاني هو
ذاتها بذاتها من غير صفة زائدة عليها واليه الاشارة بقوله س سره فلذا تخصيص فلا يجعلها
براءات الاشياء معه كما لذاته وهو ما نقلناه اني انت بها انت ليس الا عين الوجود ومما علم وما
يجري مجراها لا ينافي صدق اشياء كثيرة عليها كالجوهرية والشيئية والانسانية والناطقية
وغيرها من المعاني الذاتية اذ كلها ذاتية في التصور ومع عينيتها في الوجود ان مطابق الحكم
بها ومصداق حملها على شيء هو نفس وجوده قوله س سره وغيرها لك كل من ادرك ذاته انه
بسيطة آه يعني ان كل من ادرك ذاته فله هوية بسيطة وجودية وادراكه لذاته عين ذاته من غير
مهية فان قلت فانك قد شاركت النفس ذات الواجب في ان الواجب جل ذكره وجود بحت

مثالا م

واراد بحته م

واعلم ان قولنا انا [illegible] م

بلغ

وسایر

وسائر صفاته عين ذاته قلنا وان شاركت النفس له تعالى في كونها وجودا لكن فان التفاوت بينهما هو
من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا وتقريره ان الوجود الواجبي وجود غير محدود ولا
يتصور ما هو اعلى منه في رتبة التمام ووجود النفس ناقص وكل ناقص محدود ومعلول يحتاج الى
تمام والى علة تحدده لان حقيقة الشيء لا يقتضي التحديد بحسب مرتبة النفس في الوجود بعيد عن وجود
الواجب بوسايط كثيرة للنقص وجودها في نقصانها يفتقر الى ما يستكمل به كما ان النور
الشعاعي يفتقر الى النور الشمسي لنقصانه فيكون معلولا له كذلك وجود النفس لنقصانه مفتقر
الى وجود ما هو فوقه وكذا الى ان ينتهي الى وجود غني لا فقر له وقد اشرنا الى ان التفاوت بالكمال
والضعف ان لم يكن في نفس طبيعة الوجود فيحتاج الى ميز فصلي او عرضي وان كان في نفس طبيعة
الوجود بحسب الاتفاق عن خارج لا مباينة الى محتاج الى مميز اخر لان الوجود هو المتعين بذاته وله مراتب
كثيرة والمكانات الوجودات هو قصورها عن درجة التمام والكمال فبقدر النقص النقائص الواقعة
تتضاعف الامكانات الذاتية ثم الاستعدادية وتكثر بحسبها العلل والاسباب والمعلولات
النفس اخر الممكنات الاستعدادية حدوثا واولها بقاء وعلى الممكنات الذاتية تكوينا واخرها
ابداعا ولا يظن احدان واجبية الواجب انما هي بتجرد الوجود عن المهية وممكنية الممكن بتعلقه بالمهية
حتى يلزم ان يكون وجود النفوس لكونه غير مقارن لمهية واجبا لذاته اذ لا تم ان واجبية الواجب بتجرده
عن المهية كيف والتجرد امر سلبي بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا
يكون مقارنا لمهية ولا التفاوت بالتمامية والناقصية لكان هذا الايراد متوجها لهذا البحث
ونظايره انما يقع في الكلي المتواطي ثم معنى كون غير الواجب ذا مهية كما وقع في كلام الحكماء
ان كل وجود ممكني يحمل في هويته مفهوم المهية بان يكون جنسا له او فصلا لا انه متعلق
في الخارج بالمهية تعلق العرض بالموضوع او العكس بل معناه ان وجود الممكن لما كان ناقصا
مشوبا بالعدم يلزمه بعض المعاني الامكانية كالجوهرية والجسمية والحيوانية وغيرها هذا
اذا كان المنظور اليه حال الوجودات واما اذا كان المنظور اليه حال المهيات فمعنى كلامهم
ان كل ممكن يكون الوجود زايدا عليه هو ان كل مهية ومعنى كلي فلا يمكن ان يكون نفس الوجود
ان الوجود لا صورة له في العقل يعرضها الكلية والعموم كما مر فيكون الوجود زايدا عليها
ومعنى زيادته عليها ان مفهوم المشتق من الوجود خارج عنها محمول عليها في التصور كما مر غير مرة
تدبر فيهنا المقام شيء اخر يجب التنبيه عليه وهو ان كل هوية بسيطة كالعقل مثلا فانه يكون

معدا تامطابقا للصدق للمعاني جميع الوجودية ولهذا قيل العقل كل الموجودات لكون وجوده تاما
ليس فيه شيء من القوة والاستعداد الا الامكان الذي هو بحسب ماهيته واعتباره فانه بمحازة عن وجود
الواجب القيوم لا في الخارج بل الحمل فقد انجبر امكانه وفقره بوجوب الواجب وغناه وانجبر قصوره
بتمامية جاعله القيوم ووجود المبدع جل ذكره تمام كل ذي نقص وغاية كل ذي غاية وهو مع ذلك
ابسط من كل بسيط فعلم ان البساطة لا تنافي كون هوية واحدة ذا معان كثيرة متباينة مجتمعة
فيها لضرب من الاجتماع لا على جهة التخالف بل على نحو اخر وسيظهر لك من ذي قبل ان كلما
هو ابسط حقيقة فهو اكثر حيطة بالمعاني الوجودية واعظم سعة للموجودات التي دونه والله
على وجه لا ينثلم به وحدته قوله س سره ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اه قد علمت ان
هذا بعينه نعت الوجود الذي يوصف به النور وكل شيء اخر لا بحسب مفهومه العيني لا بحسب مفهومه
الكلية فان المسمى بالنور الذي بين الحكم كلامه عليه اذ قطع النظر عن وجوده الخارجي والنفس المتعقل
له مفهوم في الذهن لم يجده كذلك ثم لا يخفى عليك ان الغير في قولنا النور الوجودي مظهر لغيره
اعم من ان يكون غير بحسب الوجود وغير بحسب الماهية والمعنى لان الوجود الخارجي بعينه كما
يصير مبدءا للوجود شيء اخر يوجد به ويظهر كذلك قد صار ماهيته لان الوجود ان كان ذا ماهية
متحققة به ظاهرة بظهوره فان الماهيات لا يظهر في الخارج ولا في الذهن الا بحسب الوجود
مثال الوجود ظهوره بالماهية بظهور الوجود الملل ظهور نور الارض التي يقع سطحها الظاهر بضوء الشمس
وكذا نور القمر ومثال الظهور والماهية بالوجود ظهور جرم الشمس بضوئها على الوجه الذي اشرنا اليها
من كونه صورة متنورة بجرمها مستقرا عليها تقدم الوجود على الماهية ومثال الظهور ماهيته المتصف بوجود
المستفاد من وجود علتها ظهور جرم متين الكواكب بنورها الفايض عليها من نور الشمس هذا
في الهيئات المنحصرة كل منها في نوع واما ظهور الهيئات المنتشرة في الافراد فكظهور مواضع من سطح
الارض او القمر بالنور الفايض من نور الشمس واما وجود الاشياء بوجودات زايدة على وجود
ذواتها كقولنا زيد كاتب او اسود وغير ذلك فمثالها استضاءة الشيء بحسب بعض صفاتها الاضافية
بنور عارض على سطحه واعلم ان كلام بعض اهل الكشف موكد لكون الوجود عندهم هو النور
المظهر للشيء فقد قال الشيخ المكاشف محي الدين الاعرابي في باب الثلثين من الفتوحات وربما
يتضمن هذا المنزل علم خلق الاجسام الكثيفة الظلمانية ابرزها النورية التي هي اصلها مثل
الزجاج اذا خلص من كدورته فعله يعود شفافا فادخل الاجساد من هذا الباب اذا كان ذلك

لان اصل الموجودات كلها هو الله ومن اسمه نور السموات والارض اي ما علا وما سفل ولولا النور
التي في الاجسام ما صح المكاشفان يكشف ما خلف الجدران وما تحت الارض وما فوق السموات
ثم قال فاول موجود العقل وهو العلم وهو نور الهي ابداعي ثم اوجد عنه النفس وهي اللوح المحفوظ
وهو دون العقل في النورية للواسطة بينها وبين الله وما زالت الاشياء تتكثف حتى انتهت
الى الاركان والموالد فيه بما كان لكل موجود وجه خاص الى موجده به كان سريان النور فيهم
كان له رجوع الى شيئيته بما كان فيه من الظلمة والكثافة فيه فتامل ان كنت عاقلا انه لهذا كان الامر
كلما نزل اظلم واكثف فاين منزلة العقل من منزلة الارض كم بينهما من الوسايط انتهى وقال ايضا ولم
يكن الطبيعة نور الى اصلها لما وجدت بين النفس وبين الهيولى والهيولى التي لها اول ما ظهر
من الظلام بوجودها فهو جوهر مظلم فيه ظهرت الاجسام الشفافة وغيرها فكل ظلام في العالم
من جوهر الهباء الذي هو الهيولى فيما هي اصلها هي النور فيقبل جميع الصور النورية المناسبة فانتفت
ظلمتها بنور صورتها فان الصورة المظهرة لها ذهب الى الطبع الظلمة في اصطلاح العقلاء وعندنا ليس
كذلك ولولا ان الظلمة عبارة عن نور ما صح ان يدرك وقال ايضا فبسريان النور في جميع الموجودات
كثيفها ولطيفها المظلمة وغير المظلمة اظهر الموجودات كلها بوجود الصانع بلا شك سبحانه انه
المطلق لا يعلم ذاته من طريق الثبوت لكن تنزه عما يليق بالمحدثات انتهى كلامه في هذا الباب
وقال في الباب السابع والخمسين وثلثمائة اعلم انه لولا النور ما ادرك شيء لا معلوم ولا محسوس
ولا متخيل اصلا ويختلف على النور الاسماء الموضوعة للقوى يعني عند العامة موضوعة للقوى
وعند العارفين اسماء للنور المدرك به فاذا ادركت المسموعات سمي ذلك النور سمعا
واذا ادركت المبصرات سمي بصرا وغير ذلك لمسا وذوقا وشما وخيالا ووهما وعقلا وحافظة
ومفكرة ومصورة وكلما يقع به ادراك فليس الا النور واما المدركات فلولا ان لها في نفسها
استعداد ظهور للقوى لادراكه لما ادركت فكل معلوم له نسبة الى الحق والحق هو النور فكل
معلوم له نسبة الى الحق هو النور فكل معلوم له نسبة الى النور انتهى كلامه وهكذا الخاتمة الاطناب
والحق م
لذكرت اقوالا كثيرة من اهل الحق في هذا المطلب لكن فيما ذكرنا غنية للمستبصر وبلغة للسالك
قوله س سره لو فرضنا العلم مجردا عن اللواحق والموانع يلزم الا ان يكون علما لنفسه لا غيره
لما ذهب المعلم الاول ومن تابعه الى ان معنى المدركية والمدركية هو الوجود فكل ما هو وجوده
لنفسه فهو مدرك لنفسه وكل ما وجوده لموجود اخر فذلك الموجود هو المدرك له لان وجوده ليس

لنفس بل لغيره فكل موجود لم يكن طعما لنفسه اي حيراه في مادة فهو معقول لذاته وكل موجود في مادة لم يكن معقولا الا بعد التجرد عنها فمذهب المعلم الثاني مؤداه كون الشيء مدركا او مدركا يكون تحققه في نفسه فان كان لوجدا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان لوجدا لغيره فلا يجب ان الشيء لما ان يكون مظلا في نفسه او غيرا لا لنفسه بل لغيره ايضا فلا يكون مدركا اصلا واما ان كان لوجدا لنفسه كان مدركا له لان ظهور الشيء للشيء متفرع على ظهور ذلك الشيء لذاته اذا علم ان ما يفهم فيما نحن بصدده من ان الشكل صورة مادية لو فرضت مجردة عن المادة صارت معقولة لذاتها عاقلة لذاتها مناقضتهم بوجهين احدهما ان الطعم لو فرض مجردا كان طعما لنفسه لا معقولا لنفسه وثانيها انه يلزم ان يكون الحس في ما قلنا لذاتها هناك اقول كلا الوجهين مدفوع اما الاول فلما اشرنا اليه من ان المهية تابعة للوجود ومن ان نقصان الوجود يوجب الاحتياج الى العلل الزائد فوجود الطعم اذا فرض مجردا لم يكن هذا الوجود المادي المصحوب بالاعدام والانفعالات والطعم اسم لنحو خاص من الوجود المادي الذي ينفعل منه مادة الحس الكثيفي فلو تجرد عن هذه المقابلات الانفعالية والعدمية كان عقلا ومعقولا وان كان طعما للنفس فكان طعما عقليا في غاية اللذة العقلية ثم العجب من الشيخ حيث انه صدق مذهب افلاطون في ان لكل صورة طبيعية في هذا العالم صورة عقلية من نوعها في عالم العقل فكان الماء والنار والياقوت والفرس والانسان لكل منها صورة مجردة عقلية هي اصل نوعيتها وتمام حقيقة افراده فيكون صورة الماء هناك ماء لنفسه ومعقولا لذاته وكذا النار والياقوت وغيرهما فلا منافاة بين كون الشيء طعما لنفسه بنوع اعلى واشرف منه وكذا معقولا له وقد صرح بذلك المعلم الاول في كتاب اثولوجيا حيث قال انه يجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ونعت الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع انتهى كلامه فقد ان الوجود العقلي الواحد من اشياء كثيرة هي مجتمعة في الوجود دون الاعتداد على كيفية واحدة او معنى واحد انما ينشأ من التفرقة والتجزية في عالم الاجسام واما دفع الوجه الثاني فبان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان محض القوة وجوهرية ما جوهرية الاستعداد وقد تحقق ذلك على وجه لا مزيد عليه فان قلنا هي كما قررنا متحدة بالصورة الجسمية المتحدة اليه بالنوعية فالجسم الطبيعي المحصل النوعي جوهر واحد موجود لذاته فيلزم ان يكون معقولا لذاته فلا الذات

فكن

قلنا الجسم الطبيعي النوعي وان فرض كونه حاصلا لذاته لا لوجود عقلي وجود المعلول للفاعل المقوم ووجود القوة للجوهر المتنوع لذاته كما هو راي المحققين كبهمنيار في التحصيل وغيره الى ان قوة الهيولى سارية في فعلية الجوهر الجسماني فوجوده مشوب بالعدم ووحدته عين الكثرة الانفصالية فكل متصل بالفعل منفصل بالقوة بل بالفعل ايضا لان كل جزء مفصول عن جزء آخر لا يحضر بعضه بعض فكل جزء غير صاحبه فلا حضور ولا وجود لشيء منها للآخر الا القوة التي عليها اجتماعها محيطة بها بحيث يكون الاجزاء بكليتها تحت تصرفها متساوية الحضور لديها بوجه من الوجوه كالعقل المفيض للجسم بمنزلة النفس وقواها النفسانية المتصرفة فيه بقوة العقل ولو كانت هذه ايضا الا احاطة اخرى على تفاوت درجاتها في القرب والبعد من العقل الفعال لما ثبت ان القوة التي هي هذه القوى الحساسة ليست مدركة لها احاطتها بالمدركات من جهة اتصالها بالبدن بل من جهة وجود المعاني فيها فهي قد تنعدم سلطانها عن المادة الجسمية كانت قائمة بالجوهر العقلي ومدركا حافظة للصور المنتزعة عن الاجسام والمواد ثم ان الغرض ان هذه القوى ليست مدركة والمتصرفة للاجسام انما يفعل افاعيلها في الموضوعات البدنية باتصالها بما هو جوهرها بالفعل عقلي لا بتوسط الوضع انما وضع لها بالقياس الى مادة البدن وفعلها في غيرها تبعيته بعينها ذكرنا الاوضاع المادية ثم القوى الادراكية اشد اتصالا بالنفس واقوى ارتباطا بالعقل فلذلك تستعملها النفس في انتزاع صور المحسوسات الموجودة للنفس بواسطتها والقوى التحريكية المباشرة للمادة تجر اليها الانفعال والانفعال اشد اتصالا بالمادة ولذلك لم يصر واسطة الادراك والميل بل للجذب والدفع والهضم والنقل ولم تقدر على اثبات الصور المنتزعة عن المادة لنفي كالاجسام واحوالها الهيولانية ويتبرأ النفس ولا شعور لها بتحريكاتها وتقلباتها وانما العقل بغيرها فيها وفي موضوعاتها وهي كالميت في يد الغاسل يقلبه كيف يشاء والبدن الروحاني انما هو القوة للنفس الجزئية فيما تتصرف فيه كان النفس الجزئية بين يدي الرحمن ومحل العقل الكلي والنفس الفلكية لقوله تعالى قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء

قوله سره فلم يرجع الشعور في الماديات الى عدم الغيبة لا يجوز تفسير الشعور بعدم الغيبة مفهوم عدمي لكن مقصودهم من هذا التفسير ان الادراك ليس بامر زائد على الوجود بشرط ان يكون حاصلا للمادة ولا مخلوطا بالغواشي المادية لكونها مشوبة بالاعدام والابعاد والكثرة ولا

فالاحدان الوجودية علامتها سلب المادة كما ان الجوهرية صفة وجودية يلزمها سلب الموضوع
فتوصيفا الوجودي بامر سلبي او اضافي على سبيل الرسم قوله من سره ولا شيء في نفسه ام بساطة من الهيولى
او هذا ايضا من باب الاشتباه بين المهية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله في رتبة
نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها متكثرة حسب تكثر الصور لانها
ليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور واما التجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا لذاته هو تجرد
الوجود لا تجرد المهية والمفهوم فلا لكل مهية او مفهوم كلي كالجسمية والفرسية والسوادية وغيرها
ذلك اذا اعتبرت فانه من حيث هي هي كان مجردا عن اللحوق عن الغير فضلا عن المادة اذ المهية من حيث
هي هي ليست الا هي ولو كان بهذا المعنى منشأ للعاقلية لكانت المهيات كلها عاقلة لذواتها وجود
الهيولى كوجودها ضعيف لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور اعراضا متاخرة الوجود
عن وجود الهيولى كما في السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان ما ذكره وجها ولكن البساطة
عبارة عن البساطة بمعنى جنسي كالجوهرية معنا ما العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى
ومفهوم الشيئية ابسط من كل متصور وليست عاقلة لذاتها ووجود الواجب ابسط من كل وجود
وهو ببساطته عين جميع الاشياء لا بمباينته عن جميع الاشياء ومعنى بساطة الهيولى انها اذا اخذت
الهيولى بحسب ذاتها نفسي وجه قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقومت بها في الواقع كان
حالها في اعتبار نفسها هي انها جوهر فقط اي جوهر تراي شيء كانت من الصور والصور خارجة
عن مهيتها داخلة في وجودها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعفها الوحدة ثم تشبيهه
الوجود والوحدة بوجود الكليات ووحدتها لان وجودها ووحدتها الخارجيين بجزئيه
عن الصور كوجود الجنس ووحدته العقليتين عند اخذ تجردها عن الفصول المقسمة قوله
من مرسم قال فلا ان مبدع الكل ليس الا تجرد الوجود كما اعلم ان كون مبدع الكل هو الوجود كما
ما نتبيت من المشهور من ان الجاعلية والمجعولية لا يكونان الا بين الوجودات لا بين المهيات
مقدمة بنا بنر صنا بالبراهين القوية واما كون الاول تعالى وجودا بحتا لا مهية له بوجه فهي مقصد
اخر وقد ابتدا به المعلم الاول كالشيخ الرئيس بان الواجب لو كان ذا مهية لكانت المقتضية لوجوده
لا محالة لكون وجوده معلولا لغيره ومقتضي الوجود يجب ان يكون موجودا قبله فلزم تقدم الشيء
على نفسه ان كان ذلك الوجود السابق عين وجوده اللاحق او التسلسل ان كان غيره فظهر ان
الوجود يستحيل ان يكون من لوازم مهية من المهيات وهذا دليل على لوازم المهيات يجب ان يكون

امورا اعتبارية لا عينية والمص قدح في هذا البيان في التلويحات بالنقض بوجود المهيات الممكنة
حيث قال ان الوجود المحمول عرضي لها ولكل عرضي فيا خر وجوده عن وجود المهية وكذا الصفة فان المهية
قبل الوجود يجب ان يكون موجودة هذا خ واقول ان هذا النقض مدفوع بما مر في تحقيق كيفية اتصاف
المهيات بالوجود وقبولها له ولا يمكن قياس قابل الوجود بفاعل الوجود اذ بينهما فرق لا يخفى لان
ان الفاعل المعطي لكمال لا بد ان يكون متصفا به قبل اعطائه بخلاف القابل فانه يجب ان يكون
قاصرا عنه عادما له اولا حتى يقبل ذلك لان القابل لا يجب الشيء لا يبعد ان يكون ثابت الوجود
قبل حصول مقبوله اذ العلة مطلقا متقدمة على معلولها سواء كانت فاعلية او قابلية او غيرها
بل الامر بانه لما انتهى هنا بحثا اخر هو ان الوجود متقدم في الخارج على المهية ضربا من التقدم
فلا يلزم من كون الواجب ذا مهية ان يكون مهيته علة الوجود بل العكس اوجه فلا يلزم منه الا
كون المهية من لوازم وجوده تقم وفساده غير معلوم بعد وسلك المص في التلويحات مسلكا
اخر في نفي المهية عن الواجب حيث قال ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته فمهيته ان امتنع
وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى
معقولة لا يمتنع لمهيتها الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات
كلي بقي الامكان بعدما كان هذا الواجب واجب الوجود لذاته وله مهية وراء الوجود
ففي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع فكان المفروض واجبا يمتنع
باعتبار مهيته هذا خ فيكون ممكنا لذاته وان امتنعت بغيره فلا يكون واجبا لان جزئيات
المهية الكلية وراء ما وقع ممكنات الغير فاذا كان شيء منها الممكنة ممكنا فصار الواجب لغيره
من حيث مهيته ممكنا وهذا خ فاذن ان كان في الوجود واجبا فليس له مهية وراء الوجود
فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء ما من خصوص وعموم وفصول ليعترف منه او لمعترض
لا تشابه تمثيل له لانه كله الوجود وكل الوجود سواك فالوجود كلي فله جزئيات ممكنة وما تم
على ما سبق جوابه صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز
في صرف شيء انتهى اقول يرد عليه البحث الذي كررناه اذ لا محذور في كون فرد من الوجود واجبا
لذاته ومهيته ايضا من جهة وجودها لا من حيث هي هي وممكنا بالقياس الى نفسها عند التحليل
اذا كان النظر في حال المهية من حيث هي هي ولا منافاة بين الوجوب الذاتي والامكان
بالقياس الى الغير اذ هذا الامكان بالقياس الى الغير اذ هذا الامكان لا يستلزم الامكان

الثاني ونسبة الوجود الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس فيجب الفصل وجب الجنس دون العكس
اذ يكون فرض الجنس بعينه ونسبة الفصل اليه بالقوة ونسبته الى الفصل بالفعل فهكذا الامر في الماهية
والوجود في الامكان والوجوب فان تلك فاما فيما سوى الحكم الواجب لا ماهية له غير الانية فتلك
معناه ان غير الواجب ليس محض الوجود لقصوره عن التمام فهو مركب من وجود شيء اخر يحلل الى وجود
بخلاف الواجب فانه لا حد له ويجيء فيه زيادة ايضاح كما اذا بحث عن الهيولى على مذهبهم ليرجع حاصلها
الى نقص الوجود نعم لكن وجود الواجب محض ولا اتم منه وهو وجود غير متناه في الفعلية
وعدة وعدة ضاليته ككل ما فيه لا اتم منها وفي غير متناهية المعلومات مدة وعدة الا انها هي
شدة وقوة ووجود الهيولى عبارة عن قوة وجود الاشياء الفصلية وتجدد المثالا التي ما هي
معه وعدة وهي غير متناهية في النقص ولا انقص منها ضاليتها ايضا كذلك بالقوة اذ ما حصل فيها الصور
المدركة لذاتها بعد التجرد عنها قوله ره وليس شيء هو نفس الماهية منهم اه اشارة الى ما قالوه
اولتم من كلامهم ان الهيولى اذا اعتبرها العقل مع قطع النظر عن الصور فلم يبق فيها الا جوهر
اما مع استعداد فهو بمنزلة الفصل فهدي في ره عليهم بان الشيء لا يكون في الوجود بجهة كونه جوهرا
ما او جهة ما والجواب ان ما ذكرنا ما يرد عليهم لو كانت الهيولى موجودة مستقلا في وجودها
ونوعيتها بالفعل عليهم لا يرد كذلك اذ ليس وجود الهيولى الا قوة وجود الاشياء والمحصلة النوعية
كما ان الجنس هو حقيقة معناه وحيثية الا بعض شيئية الاشياء المحصلة المعنى وفرق بينهما
بين كون الشيء شيئا وبين كونه بعض شيء والطبيعة الجنسية اذا انفردت لا بشرط شيء اخر فهي
ناقصة الشيئية ولذا انفرد بشرط شيء اخر او بشرط لا شيء اخر كان معنى تاما محصلا فكذلك
الفرق حاصل بين كون الشيء موجودا تاما بالفعل وكونه بعض موجود تام بالفعل لانه يجب ان يكون
موجودا تاما بالفعل والبرهان قد دل على ان مادة المواد يجب ان يكون شيئا وجوديا حق وجود
الاشياء المحصلة حيثيتها القوة في الهيولى بمنزلة حيثية الفصلية في غيرها الا ان فعلها المقوم
لنوعيتها هي كونها بالقوة فالقوة فعليتها والنقص تمامها وهكذا في كل مادة الصورة ما فان
مادة السرير من جهة كونها هي سرير بالقوة وكونها خشبا هو حيثية كونها صورة لشيء اخر وهكذا
الى ان ينتهي الى الهيولى الاولى التي هي جامعة للاشياء وليست صورة لشيء قوله ره فانتقلنا
الى الصورة ان كان لشيء كونا موجودة فكان واجب الوجود كذا اه هذا الايراد يجيب عن مثل الشيخ
قدس سره مع ما علم ان الوجود حقيقة متفاوتة في الشدة والضعف والتمام وهذا بعينه كما قيل

قوله

وبعض الموجود التام بالفعل صح

تجرد الواجب عن الماهية ان كان المراد من كونه موجودا فكان جميع الموجودات مجردة وان كان لا
غير كونه موجودا فكان له وجود معلولا لغيره فالجواب ان كون وجود الهيولى مفتقرا لكونه ناقصا
بالقوة لا لكونه مطلق الوجود لان الوجود المطلق اعتباري محض لان الكلي من الوجود من
الانتزاعيات العقلية وليس الوجود كلي طبيعي كالماهيات حتى يجوز بها الا انه وجود خاص خصوصيته
كونه بالقوة قوله ره ان النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه اه كما ان الوجود منقسم الى وجود في نفسه
اي بالذات ومعنى وجود بالعرض كالمشتقات من حيث المفهوم والماهيات والعدميات والوجود في
نفسه منقسم الى وجود لنفسه ووجود لغيره كوجود الاعراض والصور الحالة للموضوعات والمواد
والوجود لنفسه منقسم الى وجود بغيره كوجود الجواهر البسيطة والى وجود بنفسه كوجود الحق
جل ذكره فوجود الواجب هو في نفسه لنفسه بنفسه ووجود الجواهر العقلية في نفسه لنفسه لكن بغيره
ووجود الاعراض في نفسه لغيره فهكذا قياس اقسام النور قوله ره والنور اما عارض لغيره
لغيره اه يرد عليه ان هذا العارض لا يخلو اما ان يكون نورا لغيره او نورا لغيره فان كان نورا لغيره
يجب ان يكون ذلك الغير متميزا في الواقع ان لم يكن متميزا بحسب الهوية فلا يصح ان يكون مظهرا
في الواقع والاجتماع والانفصال ولا بحسب الهوية والا لما جاز له قبول النور في الواقع لان ما لا تمايز له
لا تمايز له بالعين فيتعين ان النور المحسوس عارض للجوهر المظلم الغاسق فمتى كان نورا لغيره
والنور هو الظهور فيجب ان يكون ذلك الغير مدركا له فيلزم على هذا ان يكون الجسم مدركا للنور
العارض له فيكون مدركا لذاته لان كل مدرك لغيره مدرك لذاته عنده والجوهر الغاسق
لا ادراك له فهكذا فحلت هذا الاشكال كما يرد عليه يرد على اتباع المعلم الاول ايضا اذ
الوجود هو النور فالوجود العارض اما وجود لغيره كوجود الماهية الموجودة فهذا الوجود
في الواقع وهي بحسب نفسها ليست موجودة ولا معدومة واما وجود لغيره كوجود الاعراض
لموضوعاتها فيكون الموضوعات مدركة لاعراضها لان الادراك هو وجود الشيء للمدرك
وليس كل موضوع مدركا لعوارضه مثل الهيولى والجسم قلت قد علم ان وجود الهيولى عبارة
عن قوة الوجود واستعداده ووجود الجسمية المادية هو وجود متفرق لا جمعية لها ولها وحدة
جمعية عند العقل لان للعقل ان يدركها واحدة ووجودها للعقل ولما هي عنده جزاؤه وجود اخر
واما الاعراض فلها وجود للقابل الجسماني ووجود للفاعل فوجودها للقابل الجسماني هو وجود ضعيف
مستحيل متجدد كالقابل ووجودها للفاعل بنحو اقوى ونسبة الاعراض المحسوسة الى القوى

١٠٩

الاعداكية فنسبة الشيء الى فاعله ونسبتها الى مواده سواء كانت المواد الات تلك القوى ام لا نسبة الشيء
الى قابله وهذه النسبة امكانية ضعيفة لانها نسبة القابل امكان الشيء والامكان عدمي والمنسوب
الى العدمي عدمي من هذه الحيثية ولهذا لا يكون القابل بما هو قابل مدركا لما يقبله والنفس انما يدرك
معقولاتها النفسية بتلقيها العقل الفعال وبما هي متصلة به تؤثر فيها وتحفظه من الصور لا بما
هي ذات قوة القبول من جهة البدن ومن هنا ذهب المعلم الاول ... التي هي تلك ...
في بعض الكتب الى ان التعقل لا يكون الا بالاتحاد بالعقل الفعال وكذا الحواس لا يدركها مدركاتها
الا بحسب ايضا لها بالخيال لا بما هي بذات قوة القبول من جهة الاتها والخيال جوهر فعلي مجرد لحق البدن
من شأنه انشاء الصور المتعادية في عالم مثلها ... في هذا المقام فانه مما ...
قوله س سره والحي هو الدراك الفعال اه اي المدرك لما يفعله والفاعل لما يدركه وكل مدرك
فعال لما يدركه وكل فاعل مدرك لما يفعله ... فان ادراك الشيء هو وجوده لمدركه وكل ما وجوده
لشيء فذلك الشيء يلزم ان يكون موجودا لنفسه مدركا لنفسه وكل مدرك لنفسه مدرك لما هو
اثر الصادر عنه فهو مدرك لما يفعله من حيث ما يفعله والفعل لا يكون بالذات للقابل بل
للفاعل وكل موجود مستقل حي لانه فعال مدرك لما يفعله بالذات واما ان يكون كل حي فهو موجود
مستقل اي قائم بذاته ... تفصيل سيأتي قوله س سره والفاسق ان ادراك ... كان ...
لذاته فلم يكن جوهرا فاسقا اه اللازم من كلامه حيث اعتقد ان لا شيء من الاجسام بحي ...
اي مدرك لذاته وفاعل لما اختاره والتحقيق ان الجسم بالمعنى الذي هو جنس للانواع المحصلة
بالصور غير الجسم بالمعنى الذي هو مادة وما ذكر في نفي الحيوة من الاجسام انما يجري في الاجسام
بما هي مادة للانواع لا بما هي انواع ... بالاشتراك ... الشيء ...
... الجزء الصوري الجوهري ... الذي يقوم المحل ... الصورة التي
تقوم المحل والحق ان بعض الاجسام حيوان لذاته ... قال بهمنيار في التحصيل ان نفس
الانسانية ... والحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه افعال الحيوة لكان كل
جسم حيوانا ... هذا الكون لانها اجسام ... تخصص ... فان قيل ان
هذا الكون هو الذي يقوم الجنس الجسم كان الجواب ان جهة الجسمية هي الكون الذي يحصل له بعد
هذا الكون المخصوص مقوما وكلامنا في هذا الكون الثاني واما ما ليس بجسم فلا يمتنع
ان يكون وجوده هو بعينه كون هذه الصفة بل يجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته

وكل موجود لنفسه

كالموجود

كالموجود الاول والعقول والنفوس والحيوة التي هي كون الشيء حيا ... ان يصل الشيء
لهذا الكون ولهذا الكون بل حيوة الشيء حينئذ كما ذكرنا في باب الوجود والمضاف والاين وغيره
فلك انتهى كلامه فعلم ان الجسم الخاص الحيواني ... وخاص حيواني والجسم ...
... احساسه وفعله ... الوجود ... ماهيته ...
للمتخصص والفصل ... وجود الجسمية للمادة قبلها الصورة ... قوله س ره
والتحرك الجوهر الفاسق حيوة ... كان على ما سواه اقول يمكن ان يكون الحيوة
والعلم ... جسمية بمعنى المادة مقوم لنوع غيره داخل في ذاته فيكون الحيوة والعلم ...
للحيوان الجسمي ... يحكم في هذه الحيوانات الجسمية بعدم الحيوة التي هي مبدأ الحيوة
الاحساس والتحريك فصلا مقوما لها ... الجسم جنسا لها ... الجنس محمولا على فصله حملا بالذات
فيكون اتحادهما بالذات والوجود ... بالماهية ... ان الفصل عرضي للجنس ليس معناه
انه عرضي لوجوده كالماشي للحيوان والكاتب للانسان بل معناه انه عرضي لماهية النوع المحصلة
بها وانما وقع ... فيما وقع من اعتقاد كون الجنس والفصل متغايرين في الجعل والوجود ...
... الوجود ... الاشياء المتخالفة المعاني ... حتى انكر كون الانواع الجسمية كلها
... بل متساوية الحقائق عنده ... امور خارجة ...
من الاعراض ... الانواع الحيوان عنده لانها ... بالجوهر المفارق المسمى عندهم نورا للنفسه
... لم يكن الفرس والانسان البشري ... من الحيوانات ...
فما الفرق بين هذه الانواع الحيوانية وبين انواع النباتات فان كان يكون هذه الانواع ...
لانوار جوهرية ... المثل الافلاطونية فالكل كذلك فلم يبق فرق بينهما
في الحيوانية عنده بل الفرق بينهما لا يكون الا بالهيئات العرضية كما صرح به وهذا بعيد ...
عن مثله قوله س ره فان البرزخ خفي لنفسه على نفسه فلا يظهر شيء اه البرزخ انما يعني به
الجسم بالمعنى الذي هو مادة فصدق انه خفي لنفسه على نفسه ... لا يظهر
شيء فلا يظهر عند نفسه شيء لان ما بالذات لا يزول بغيره واما انا نعني به الجسم بالمعنى الذي
هو جنس محمول على الانواع فلا يصدق عليه انه خفي لنفسه بل هو ... ماهيته من حيث
هي هي ليست من هذه الحيثية خفية ولا ظاهرة ... امكان الظهور وامكان الخفاء
وفوق الطرفين ونسبة الامكان ... الوجود نسبة القوة الى الفعلية ونسبة النقص الى الكمال فالجسم

كالمجعول وجود التشخص لماهيته

عنه

الحي

جنسه ان يصير ظاهر النفس على نفسه بحيث يعلم الحيوان فهذا اوضح الادراك والعقل في تحديد الحيوان بما هو حيوان والنطق والرؤية في تحديد الانسان فافهم نكات خاصة من الخواص **قوله**

من سره قال لا فخلاله ليس البرزخ المثالي عن ايجاد البرزخ اه لا يخفى ان هذا الكلام عن اوضح وخطابه جميعا اشرنا اليه وكان القوة الحيوانية كالخيال والحافظة اليقينية الجسمية في التصور المادي اليه شاء مقدم على ان فيه التصور المتعالية الحاصلة للخيال الى الخيال حتى يضيف اليه الا انه كنسبة الحال الى المحل المنفصل واما البرهان على ان الجسم بما هو جسم ولا صورة لا يوجد جميعا باسم صورة

اخو فقوله يتى ان للجسم ماهية ووجود او الشيء لا يفعل بماهيته بل بوجوده فوجود الجسم صورة والشيء لا يفعل بمادته بل بصورته لما مر ان الشيء من جهة مادته بالقوة ومن جهة صورته بالفعل والفاعل ما لم يوجد بالفعل لا يمكن ان يصير فاعلا ثم الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع فذلك لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذا ما يصدر عنها يصدر عنها انما يصدر بمشاركة تلك المواد فالوضع من لوازم المواد الجسمية في الوجود فيكون فعلها بمشاركة الوضع وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس الناطقة فانها بذاتها عقلا بالفعل بعد افنائها واكمالها الطبيعية حدوثا عندما تعلقت بالجسم فهذا كونها متعلقة بالجسم انما يكون بتلك الجسم وغيره لا لكانت عقلا مفارقا لانفسا اذا تقرر ذلك فنقول كل فاعل بمشاركة الوضع كالجسم وقواه لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له ولا ليكون فاعلا من غير مشاركة الوضع وضع كما مر ولا شك ان وضع الشيء لا يكون الا الموجب وضع والجسم في وجوده مادية وصورية لا يكون موجودا اذا وضع فاذا فرض كون جسم او صورة جسم علة لجسم اخر فيجب ان يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته لكونهما قبل الجسم فلا يخ اما ان يكون الفاعل لمادته والمتمم مادته وصورته او الفاعل مادته والمتمم صورته او عكسا ويكون لكل منهما صورتين فهذه الاحتمالات الاربعة لاشتراك المادتين في وجود فلا اولوية لشيء منها في العلية وكذا الثاني لان المادة قابلة والصورة فاعلة فالقابل لا يكون فاعلا الى فاعل وكذا الثالث ايضا محال اذ لا وضع للصورة بالقياس الى مادة قبل ان يوجد لها صورة وكذا الرابع لان رتبة الفاعل متقدم بتمامه وليس المتمم وضع بالقياس الى ما لم يوجد في تلك المرتبة ولا ايضا للفاعل تأثير فيها لا تأثير له الا بتوضع بالقياس الى نفس ملك الشيء ولم يكن للصورة هناك تأثيرا

باسم صورة جسما

الوجود لكن لا يكتنف الا بالعقول والكل

لمادية والموضوع لسبب وضعية الى تلك الصورة فهي اما معدة للصور لا فاعلة او فاعلة للعوارض لا للصور هذا طريق المشائين في هذا المطلب واما ما تأثرات النفوس فيما فانه الا في هذا العالم كما يقع احيانا او في عالم اخر فهي لكونها مفارقة عن الاجسام وقواها الا لكونها متعلقة بها **قوله** من سره الوجود لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص اه قال الحكيم هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية اقول مسئلة كون الوجود كله لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص اعظم واشرف من هذه المسئلة لكونها اعظم حيطة واعلى منالا واوثق برهانا واسطع بيانا فنقول بتقرير ما ان حقيقة الوجود بما هو بسيط لا جزء له خارجا كالمادة والصورة ولا ماهية كالجنس والفصل اما نفي الاولين فلانه لو تقوم منهما الشيء على فرض ان الجزء الخارجي متقدم في الوجود على كله فيلزم كون حقيقة الوجود قبل الوجود وهو محال واما نفي الاخيرين فلان الوجود لا ماهية له كما مر فاذا ثبت بساطتها فنقول حقيقة الوجود لا يكون جنسا ولا نوعا ولا شيئا من الكليات الخمسة وذلك لوجهين الاول اجمالي وهو انه كلما يعرضه العموم والكلية فهو اما ماهية ذهنية او له ماهية ذهنية والوجود ليس ماهية ولا له ماهية لان حقيقة الوجود محض التحقق الخارجي فلو كانت لها صورة في الذهن كان الكون الخارجي من حيث هو كون خارجي كونا ذهنيا فيكون الذهن عينا وما فرضنا صورة ذهنية صورة خارجية والتالي بط فالمقدم كك والثاني تفصيلي وهو ان الوجود لا يجوز ان يكون جنسا لاحتاج الى فصل يحصله والفصل المقسم يحصل معنى الجنس وماهيته للموجودات لانه لو كان جنسا لم بل يحصل وجوده فيقسم نوعا خاصا فلو كان له فصل يلزم كون الفصل مقوما لمعنى الجنس وماهيته اذ لا معنى للوجود ولا ماهية له الا نفس الوجود فيكون الفصل المقسم مقوما ايضا ولا يجوز ايضا ان يكون نوعا لافراده ولا لاحتاج في تخصصه بكل فرد الى تخصص زايد لا شراك طبيعته بين كثيرين والمخصص لا يقوم معنى النوع وماهيته لانه عرضي كالفصل للجنس بل يحصل وجوده فلو كان حقيقة الوجود نوعا لكان المخصص منوعا له وذلك محال لما مر في نفي الفصل عنه ولذا لم يكن الوجود نوعا لشيء ولا جنسا فلا يكون فصلا لشيء ولا خاصة ولا عرضا عاما لان كلا من هذه الثلثة نوع بالقياس الى افراده الذاتية التي هي بانيتها وقد بطل كون الوجود نوعا فبطل كون واحد منها فالوجود لا يكون كليا ولا له كلي ذاتي حتى يكون جزئيا اضافيا او حقيقيا له فاشتراكه بين كثيرين بمعنى العموم والكلية بل بنحو يعلمه الراسخون وليس اختلاف

الجنسي

ليس

او جود من حيث هو ليس كلي ولا جزئي وهو واجب لذاته

الوجودات بفصول منوعة ولا بمشخصات بل بتأكد وضعف وتقدم وتأخر وغنى وحاجة وظهور وخفاء
فما به الافتراق عين ما به الاتفاق بحسب اصل الحقيقة وغيره بحسب المتأكد والضعف والتمام والنقص
والفعل والقوة تأكيد وتفريع فيتلخص مما قررنا تحقق ما قاله العرفاء ان الوجود من حيث هو هو
غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة
على ذاته ولا كثير بل يتعين بهذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته لقوله رفيع الدرجات ذو العرش
فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وعاما وخاصا بما يتحد به من المهيات المسماة عندهم
بالاعيان ما ليس بجوهر والا احتاج الى وجود زائد مخصص ولا عرض فيحتاج الى محل وكل ذي
مهية اما جوهر او عرض وهو اي حقيقة الوجود واجب لذاته اذ لو كان ممكنا لكانت له علة مقدمة فلزم
تقدم الشيء على نفسه لان طبيعة الوجود من حيث هي هي حاصلة للوجود الخاص الواجبي وهو
في الخارج فيلزم ان يكون تلك الطبيعة موجودة فيه لكن لا بوجود زائد عليها والا لكانت ممكنة
محتاجة الى علة ضرورة فالوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه لا يكون كباقي الموجودات في تحققه
بالوجود وبحكم والوجوب والامكان بالمعنى المشهور عارضان للمهيات ومنشأهما تأكد الوجود
وضعفه فالوجوب عارض للشيء الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده واما الوجوب في النظر الدقيق
لا غير لان الوجوب نفسه حقيقة [illegible] لا بالحقيقة كما ان العلم يقتضي تغايرا بين العالم والمعلوم
تارة بالاعتبار كما في تصور الشيء نفسه وتارة بالحقيقة كما في تصور الشيء غيره وتارة بالحقيقة
كما في تصور الشيء نظيره وليس امرا اعتباريا كما يقوله طائفة لتحققه في ذاته وانعدام المعتبرين
فضلا عن اعتباراتهم وهو اشمل الاشياء باعتبار انبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق
والمضاف في الذهن عند تصورها واظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل انه بديهي واخفى
من كل شيء مهية وحقيقة حتى قال اعلم الخلق به في دعائه ما عرفناك حق معرفتك ولا يتحقق
شيء في الخارج ولا في العقل الا به فهو المحيط بالكل بذاته والمقوم للاشياء في شيئيتها لانه
ان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في الخارج ولا في العقل بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في
فيظهر معاني الاشياء في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة وهو نور محض اذ به
يدرك الاشياء كلها ولانه ظاهر بذاته مظهر لغيره ومنور سموات الغيوب والارواح وارض
الاجسام والاشباح فانه به يوجد ويتحقق وهو منبع جميع الانوار الحسية والعقلية وهذا
لا يحيط به العقول ولا يدركه الابصار الا بحسب اشعة الضعيفة وليس [illegible] عبارة عن الكون المصدري

ولا الحصول او التأخر والتحقق والثبوت بالمعاني المصدرية وان اريد بها ما يراد بلفظ
الموجود فلا نزاع في هذه الاطلاقات كما اراد اهل الله بالكون العالم ومن نور الله عين
بصيرته وفهم مرامهم لا يعجز عن دفع الشبهة الموردة في هذه المسئلة والله المستعان وعليه
التكلان قوله س سره ان كان له جزآن اه فيه بحث اذ لا يلزم ان يكون الجزء غير نفسي في نفسه
ان يكون ظلمة او ظلمانيا في نفسه لاحتمال ان لا يكون شيئا منهما بحسب المهية وان لم ينفك
عن احدهما في نفس الامر الا ترى ان مفهوم مركب من امرين ليس شيء منهما حيوانا في نفسه
بل في الوجود قوله س سره وان كان احدهما نورا والاخر غير نور اه فيه منع ونقض كما
انا لا نسلم ان احدهما لو لم يكن نورا ليس له مدخل في الحقيقة النورية لجواز ان يكون خارجا
عن مفهومه داخلا في قوام تحققه كالفصل للجنس لان غير النور لا يلزم ان يكون ظلمة حتى
يستحيل كونه مقوما لوجود النور كما مر الا ترى ان الانسان حقيقة حيوانية بالذات والنور وجود
ومهية مركبة من حيوان او غير حيوان في نفسه وهو الناطق مع انه المقوم لجواز تبدله وجودا
وان لم يكن مقوما له مهية فمحصل الكلام ان النور ان اريد به المهية النورية فنحو من الوجود
مفهوم الكلي فيحتاج في تحصله الى ما هو غير النور وان اريد النور العيني لانه يحتاج الى وجود حتى
يكون حقيقة في الخارج قابلا للتحليل العقلي الى وجود زائد على معنى النورية الكلية
والمهية النورية وان اريد به النورية نحو من الوجود العيني فيه شدة وضعف
الا ان فيها النورية فرجع الامر الى حقيقة الوجود فحق انه حقيقة بسيطة لا افتراق الا بالتأكد
والتضعف والتقدم والتأخر قوله س سره فان كان هو هيئة في النور المجرد اه فيه كما مر ان كل
معنى غير الوجود يحتاج في تحصله العيني الى ما به يوجد وهو الوجود للشيء وان لم يكن من العوارض
التي تعرض الاشياء بعد وجودها الا انه يحجب المفهوم من عوارض المهيات الزائدة عليها في
التصور كما مر في الاثبات الى كيفية وعرضها قوله س سره فلما كان واهب جميع البرازخ
نورها ووجودها اه يرد على هذا التحقيق اشكال عظيم هي شبهة الثنوية لان غيرها سماه
النور يعني العقول والنفوس وعوارضها وهذا النور المحسوس البعض جميعها ظلمة لانه
جوهرا كان كالاجسام او هيئة عارضة لها كسائر المقولات العرضية تدريها الاشكال
ان الوجود عنده اعتباري محض واثر الجاعل وجاعل الاثر عنده هو نفس مهية الشيء
لا وجوده فوجد المهيات هو معروضها ومقومها ولا شك ان مقوم مهية الشيء استحال ان يكون

الحيوان

نقيضها فاذا كان غير النور هو الظلمة كما اعترف به واستعمله في كثير من مقاصده كان المجعول له
حقيقة الظلمة لا شيء آخر كالوجود عندنا الذي هو نور محض وخير محض فيجب ان يكون جاعله ظلما
بالذات لئلا يكون اشد ظلما منه في الظلمة كما هو شأن المفيد والمستفيد ثم الكلام عائد في جاعل
الظلمة فان كان جاعل جاعلها كذا لزم كون احد الضدين او النقيضين علة للآخر وان كان ظلمة
فيعود الكلام ويتسلسل الى لا نهاية او ينتهي الى جهة ظلمانية واجبة لذاتها فيلزم اما تعدد
الواجب او تركبه تعالى عما يقوله المشركون علوا كبيرا ولا مخلص عن هذه الشبهة الشيطانية الا بان
يبين ان المجعول هو الوجود لا الماهية وكل وجود نور وخير والعدم لا ذات له ولا تعلق به جعل فنقول
الا ان بعض الوجودات لنازلة مرتبتها وقصور نشأتها منها ظلمة عدمية على سبيل اللزوم بالعرض
لا بالذات مثل الهيولى التي هي جوهر عدمي ظلماني والجسمية التي هي منبع الكثرة والتفرقة
لضعف وجودها وقلة نوريتها وهما عادمتان لجميع الشرور والظلمات والهيولى هي الاصل
في العدمية للكونات [illegible] فان المبدأ الفاعلي بجميع وجوده نوري هي قوة الوجود ونشأة
منها الاعدام والظلمات على سبيل التبع لجهتها العدمية الظلمانية ومنبع النقايص في
المبدعات هو فقرها وقصورها عن التمام الواجبي اذ المعلول لا يمكن ان يساوي العلة في الوجود
والا لكان هو هي فالصادر الاول من الواجب هو وجود العقل الاول وكونه ناقصا
عنه من لوازم الغير المجعول وهكذا ينقص الوجود مترتبا الى ان ينتهي الى الهيولى الاولى
وذلك بالنظر الاولى ثم يجبر نقايصها واعدامها بافاضة النور عليها الى ان يرتقي الوجود
متكاملا الى ما نزل منه وهذا بالنظر الثاني قال بعض العرفاء من نواحي فارس ان كل
معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه
اذ لو كان بكليته من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان
بكليته مخالفا لنحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء لا يكون
صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية تسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية
هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي بها المباينة مع الفاعل
وفي جهة سلوب نحوها عن الفاعل فكيف تنبعث عن الفاعل ولا ينبعث عن الشيء ما ليس
عنه ولما كانت منبعثة عن الفاعل لكانت هي جهة المحاكاة فاذا حيث الى جهة اخرى
للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية وينافيه حيث

قوله اما

بلغ

ما فيه

ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور لانها تضاد
النور وهي من اجل ذلك بطلان وقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول
فثبت بطلان قول من قال ان الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به
الشيء شيئا فما هو ممتاز عن غيره من الفاعل من كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها
التي تركب في البسائط منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ
ابو علي في الهيات الشفاء حيث قال والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة
لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك
لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد
الحقيقي وما سواه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره
هو وجوده وهويته مشتملة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا
اسند القوة والامكان الى الماهية والهيولى والتركيب في احدهما عقلي وفي الاخر خارجي
اقول اما قوله ثم جاعل الظلمات والنور فاما ان يراد من الظلمات المهيات الحاصلة
من جهات القوة والامكان فيكون جعلها من الواجب جعلا بالعرض كما عرفت واما ان يراد بها
وجود الاجسام وهيئاتها المادية لانها كانت ضعيفة الوجود كالهواء والفضاء الخالي عن
النور فلقلة نوريتها الوجودية سميت بالقياس الى المحسوسات العقلية والنفسية وصفاتها
العقلية ظلمات فيكون جعلها بالذات وبوجه ما بالعرض قوله سوى فاحتياجه لا يكون الى
الغاسق اه لما اثبت الشيخ ببرهان وجود نور مجرد عقلي من طريق ان انانية الانسان
وهي نفسه الناطقة المدركة لذاتها كذلك وان نفسها احق بان يكون كذلك واثبت ان الجوهر
الغاسق ليس بعضها علة لبعض بل علتها هي الانوار العقلية اراد ان يرتقي
من هذا المسلك الى اثبات واجب الوجود وكونه نور الانوار فهو لا يتم الا بنفي احتمال كون
الجوهر الغاسق علة لجوهر نوري كعقل او نفس فازال هذا الاحتمال بوجهين احدهما حدسي
والآخر برهاني اما الاول فهو ان الشيء لا يمكن ان يكون علة لما هو اشرف منه لا شك
ان الجوهر الحي اشرف من الميت المظلم واما الثاني فهو المشار اليه بقوله لا في جهة واني
يفيد الجوهر الغاسق النور فبيانه ان تاثير الجسم وقوة الجسمانية لا يكون الا بمشاركة الوضع
لا الايجاد الحاصل في الشيء متقوم بوجوده والوجود اذا كان ذا وضع بالذات او بالعرض كالجسم

الجوهر

ومما يكون فيه فالايجاد منه ايضا كذلك فلا يكون ايجاده الا فيما يكون له وضع بالقياس اليه كما
ذكر فان قيل كما جاز حصول القوى الجسمانية من المفارقات المحض فليجز عكسها من غير اشتراط
الوضع قلت قد ذكر الشيخ جوابا عنه في بعض اجوبته عن اعتراضات تلميذه بهمنيار انه اذا كانت القوة
متقومة الفعل بالمادة فانما يتوسط المادة فيما له وضع بالنسبة الى المادة من الوضع ولو كان
في القوام او في صدور الفعل فلا يكفي في تاثيرها وجودها بما هي هي وجودها كيف كان ووجد
المستعد كذلك بل ان يقع الحاله يكون للمادة فيها بوضعها توسط فلذلك التوسط يعرض تشابه ما
اوضاع الجسم بالقياس الى الاجسام الاخر وتشابه بعضها ولذلك تختلف تاثير القوة التي فيها باختلاف
القرب والبعد والمماسة وغيرها وهذا النحو من التوسط للموضوع بين القوة التي
وبين المفارقة الصرفة فلو فرضنا كون القوى الجسمانية مؤثرة في المفارق لزم ان يكون وجود
المادة منه لحوا فقد قلنا ان تلك القوة متعلقة بالمادة في صدور فاعليها بخلاف تاثير
الروحاني في الجسماني فان الروحاني لتعاليه عن ان يحتاج في فعلها الى المادة من حيث وضعها
وتخصيص حال لها بالنسبة اليه حتى يفعل بل يكفيه وجود ذاته في ان يفعل في المستعدات
بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة فان تلك الاوضاع في نفسها ليست بعلاقة اوضاع
بالقياس اليه فلا طريق فيه فان قلت فالاجسام ايضا تحتاج في انفعالاتها عن المبادي العالية
الى التوسط وضع لان نحو وجودها وجود وضعي بمثل ما ذكرت قلت بينهما فرق فان المادة
هي المنفعلة نفسها لا المتوسطة بين المنفعل وغيره وههنا لم يكن هي الفاعلة بل المتوسطة
بين الفاعل ومنفعله فتامل فان قلت فبين كيف يؤثر في النفس والنفس لا وضع لها وقد
بين ان ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع قلت المراد ان ما لا وضع له ولا علاقة له مع ذي وضع
فان اقتصر على هذا المبلغ فانما يعني به ما ليس له وضع الا بالذات ولا بالتبع كالمجردات فالمقام
وللمقام يحتاج الى تحقيق وتدبر قوله س ره وهو نور الانوار اه لا يعزب عنه من الانوار قيومية
في وجودها الذي هو بنفسه نوريتها بوجوده الذي هو بعينه هي هويتها نفسها غير منفكة
كما انها مع قطع النظر عن جاعلها غير موجودة بوجه من الوجوه فهو تعالى نور الانوار بهذا المعنى
كما انه وجود الوجودات قوله والنور المحيط اي احاطة معنوية فان كل تام يحيط بالناقص
منه كالسواد الشديد يتضمن السواد الضعيف منه والخط الطويل يتضمن القصير منه وهكذا كل
وجود كامل يتضمن القصير منه وهكذا كل وجود كامل يتضمن كل ما هو دونه كالنفس الانسانية

لكونها

لكونها اقوى من ساير النفوس الارضية والقوى يحيط وجودها بوجود ساير القوى الحيوانية
والنباتية والمعدنية والاسطقسية فتنبعث منها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة
والمسكنة من الشهوة والغضب والنامية والمغذية والمولدة وحفظ القوى وتقويم المواد
بوحدتها كل هذه وحافظها وجامعها وممسكها عن الانفصام كما سنقرره بطريقتنا فكذلك
قياس احاطته بالموجودات كلها على كثرتها واختلافاتها كما قال واسع عليم وسع كرسيه السموات
والارض وقال وهو بكل شيء محيط قوله س ره وكلا يحصى والنور القيوم اه يعني بقيوميته
لكل شيء كما بيناه بالبرهان في مقامه هو ان كل وجود مجعول بالجعل البسيط فلا قوام له
في ذاته وهويته الا بالجاعل فلا يتصور له هوية مستقلة بنفسها متجازة عن جاعلها ومقومها
فوجود كل مجعول متقوم بوجود الحق تع ولكن لا بمداخلة ويكون غيره ولا بمزايلة كما اشار اليه
سيد الموحدين عليه السلام وكذلك عقب المصنف قوله والنور القيوم بقوله والنور المقدس اي المجرد عن كل
ما سواه في تمام حقيقته وكمال ذاته لا من جهة المباينة لان كلا من المتباينين يتصور وجوده
لا مع الاخر والمجعول بما هو مجعول لا يمكن حصوله بدون القيوم فافهم انتهى قوله س ره لا يتعدد
وجود لتعدد التشخص اه هذا برهان التوحيد على مسلك اهل الاشراق وهي بازاء مسلك
اتباع المشائين حيث انهم يثبتون توحيد الواجب بان الذي وجوده ماهيته لا يتعدد فان
كان شيئان وجودهما عين الماهية فلا يختلفان بالحقيقة فان حقيقتهما واحدة وهي الوجود
المحض ولانه الوجود لا يختلف فيهما فلا يقع الامتياز لعرض لغير اللازم ليس مقتضى الماهية
ملحق منها والا لكان لازما مشتركا في كليهما فلا بد من مخصص عنه مخصص به فيتبين هو
بذلك التخصيص فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا وهذه ابحاث اكثرها مبني على كون وجوب
الواجب امرا اعتباريا وقد عرفت حقيقة الامر فيه واما الشبهة المشهورة من ابن كمونة
من منع كون واجب الوجود حقيقة واحدة بتجويز ان يكون حقيقتان بسيطتان كلتاهما حقيقة
وجوب الوجود ويكون مفهوم وجوب الوجود عرضيا مشتركا بينهما اذ المفهوم من وجوب الوجود
غير حقيقة واجب الوجود لان المفهوم متصور بنفسه في العقل والحقيقة مجهولة الكنه والمشهور ان
هذه الشبهة لا يرد على طريقة المص وليس كذلك بل كما يرد على هذه الطريقة في بادي النظر يرد ايضا كذلك
على طريقة المص فان مفهوم النور لكونه بديهيا متصورا معروضا للكلية والعموم كساير المفهومات غير
حقيقة النور الواجبي المجهول التصور لكنها مندفعة عنهما جميعا بان مفهوم الوجود يتراوى في

الوجود تم

بلغ

بلغ

وان كان لها صورة ذهنية لكن تلك الصورة الذهنية حكاية عنها لا لتلك الحقيقة ووحدة النوع
الاثر الذي يوجب اشتراك المنتزع منه والحكاية عنه والمصداق كما ان وحدة الحيوانية في المعنى
والمفهوم يوجب اتفاق الحيوانين في الماهية المشتركة التي هي بالحقيقة المصداق والمنتزع منه والمحكي عنه
لصدق الحيوانية عليهما وانتزاعها عنهما وكذا مفهوم الوجود والوجوب ونحوهما لما كان مشتركا ما الا انه
فيه حكاية صحيحة وكذا الحال في مفهوم النورية والظهور الصدقي الذهني بين الانوار يدل على
اشتراكهما فيما هو مصداق لصدقه ومطابق لحمله بالذات وبهذه المقدمة تم برهان التوحيد
على المنهجين ويحصل المقصود من السبيلين بحوله وقوته وتوحيد عرشي لنا بتأييد الله وفضله
برهانا خاصا على هذا المقصد الذي هو التوحيد الاكبر للسالكين مسالك في سماوات المعرفة التي
ملئت حرسا شديدا وشهبا لا يصل اليها الشياطين ولا يسمع القاعدون منها مقاعد للسمع فمن يستمع
الان يجد له شهابا رصدا الا المتطهرون من ارجاس النفسانية والظلمات الوهمانية بيانه ان
الواجب لما كان بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فليس في ذاته جهة مغايرة لوجوب الوجود وامكانية
او امتناعية فهو واجب الوجود من جميع الحيثيات كما انه واجب الوجود بالذات فاذا تقرر هذا
فلو فرض في الوجود واجبان بالذات يكون كل منهما منفصل الذات عن الآخر لاستحالة ان يكون
بينهما تلازم لان التلازم الذاتي بين الشيئين يقتضي علاقة علية ومعلولية بينهما والواجب بالذات
امتنع ان يكون معلولا فهما متباينان من كل الوجوه فلكل منهما اذن مرتبة من الوجود ليست للآخر
ولا فائضة منه فيكون كل منهما عادما لوجود الآخر فاقدا له وحيثية العدم والنقصان ليست جهة
الحصول والوجدان فذات كل منهما لا يكون محض حيثية الوجود ولا واجبة الوجود من كل جهة
بل يكون بحسب ذاته مصداقا لحصول شيء وفقدان شيء آخر وكلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود
فلا يكون ذات كل منهما وجودا خالصا ولا واحدا حقيقيا والتركيب من حيثيتين مختلفتين
ينافي الوجوب الذاتي كما مر فواجب الوجود يجب ان يكون من فرط الفعلية والتحصل جامعا لجميع
النشآت الوجودية فلا مكافئ له في الوجود ولا ند ولا شبيه فذاته من تمام الفضيلة يجب ان يكون
كل الوجود وكله الوجود فكل وجود وكل كمال وجود حاصل لذاته مترشح من لدنه على غيره فهو تمام
كل شيء ونور كل ذي ظل وفيء وهذا ما ادركناه ولنا برهان آخر مشرقي على التوحيد الخاصي وهو
ان لا ثاني له تم في الوجود فضلا عن الوجوب وقد ذكرناه في الشواهد الربوبية وفي كتابنا الكبير
المسمى بالاسفار الاربعة قوله سره لا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية كانت او ظلمانية اه

اراد

اما ان يشير الى نفي الصفات لما يلزم عن ذاته تعالى وتقدس بعضها الى النورية والظلمانية والمراد من
النورية الصفات الكمالية الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة ومن الظلمانية الصفات
المتغيرة الحادثة اذ في كل حادث جهة القوة والامكان ثم اشار الى نفي كل منهما عن الباري
عز مجده اعلم ان لكل صفة من الصفات الكمالية مفهوما ووجودا والحكماء لما يعنون بكون صفاته تعالى
على ذاته ان مفهوماتها المتغايرة غير متحققة هناك ليلزم التعطيل كما ذهب اليه طائفة من
المتكلمين النافين لصفاته تعالى ولا انه اتصافه بها يستلزم ان يكون لها وجودات متغايرة
مغايرة لوجود الذات ليلزم التشبيه كما يقوله الصفاتيون تعالى عن التشبيه والتعطيل بل يعني
والتقصير بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه منشأ لصفاته الكمالية من غير لزوم تكثر وانفعال
واختلاف حيثية بوجه وفعل فالفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والشيئية والهوية
والماهية لكن الواجب لا ماهية له مغايرة عن وجوده بجهة من الجهات لانه انية صرفة انبجست عنه
الانيات كلها فكما ان الوجود في كل شيء موجود في نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة
من حيث نفسها بل من حيث وجودها فكذلك صفات الحق واسماؤه الحسنى موجودة لا من حيث
مفهوماتها بل من حيث وجود الحق الاول فافهم هذا الموضع فانه من مزال الاقدام قوله سره
فيكون ذاته اولى من ذاته اه معناه ان معطي الكمال اشرف من آخذه اذ يمتنع ان يعطي
الكمال من هو قاصر عنه فيصير المستفيد اشرف من المفيد فذاته اذا كانت مفيضة للنور على
ذاته من جهة فذاته كانت ذاته اكمل من ذاته لان المكمل دائما اكمل من المستكمل فاذا كانت
جهة الاكمال والاستكمال واحدة كانت ذاته الواحدة اكمل من ذاته وهو ممتنع وهذا اولى
مما ذكره الشارح اذ فيه مع تفكيك الضمير مرة الى المنير ومرة الى المستنير تكلف لا يحتاج اليه في
توجيه هذه العبارة كما لا يخفى على المحقق البصير على ان كون كل صفة كمالية اكمل من موصوفه
محل نظر فرب عالم يحتاج في زيادة كماله العلمي على عالم آخر من غير لزوم كون ذلك العلم العرضي
اشرف من ذاته العالمة والذي يلزم منه ان يكون الذات مع الصفة الكمالية اشرف من الذات
فقط والحكم باستحالته يحتاج الى نظر عميق فان ذلك كما يلزم من زيادة الصفة عليه يلزم مثله
من زيادة الفعل عليه ايضا فالذات مع وجود المعلول الاول اعني المجموع يلزم ان يكون اجل
قدرا واكثر نورية من الذات وحده فان دفع هذا بان وجود المعلول لا يزيد جلالة ونوريا
لانه من توابع ذاته المتأخرة عنها فلا جهة فيه الا ناشئة عنها على سبيل الترشح المتأخر فاه

مع الذات شيئا واحدا فهو محض لا وجود له في الاعيان وكذا الحضر بهما اثنين معنيين في مرتبة واحدة
يوجب حصول المعم في مرتبة العلة والعلة في مرتبة المعم وكلاهما بديهي البطلان عند ملاحظة الاعتبار بالحيثية
واحدة مرتين وهو ممتنع لكنه لا يجوز ان يكون شيء واحد كان جهة وجود المعلول بعينه حاصله من جهة
وجود العلة بعينها لا انها تمام المعم فاذا اخذ وجود المعم مع وجود العلة كانهما شيء واحد فقد
اخذ الشيء الواحد من حيث هو واحد مرتين بل انه عند العلة كلا شيء عند شيء فكذلك الكلام
في زيادة الصفة فالوجه كلام **قوله** س ره وجهة الفعل غير جهة القبول أه هذا الوجه في نفي
زيادة الصفات عن الواجب لذاته مشهور وقبله الجمهور وهو عند التحقيق مغالطة منشأها
اشتراك لفظ القبول بين التعيين واستعماله بمعنى الانفعال التجدد وبمعنى مطلق الاتصاف
والاول يقتضي تركيبا تغاير احدهما وهي جهة الفعل موجبا للتركيب بخلاف الثاني الا ترى
ان لوازم الماهية بكون الماهية بالقياس اليها فاعلة وقابلة قال الشيخ في التعليقات البسيط هناك
قابل وفاعل بل هي من حيث هي قابلة فاعلة وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها
هي انها يلزم عليها اللوازم وفي نفسها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة لها
البسيط عنه وفيه شيء واحد بلا قوة كل مركبه وحدة طبيعية ايضا كان له لازم من جهة
كونه امرا واحدا كان ذاته بالنسبة اليه قابلا وفاعلا بجهة واحدة وليس لا حد ان يقول
ان اتصاف الاربعة مثلا بالزوجية بجهة تتوقف بجهة اخرى فان الاربعة باي جهة اخذت
يلزمها الزوجية بجهة وتلحقها بجهة اخرى فان الاربعة بوجه تنقسم يلزمها الزوجية الا انها
ما ذهب اليه المعلم الاول ان الحال صور المعلومات في العلم التفصيلي مناف عن ذاته تعالى
قائمة به على ترتيب سببي ومسببي لانها لوازم الاول تعالى ولوازم الشيء يكون عنه منفعلة
ولحوق ولا حاجة ان يرجع الى الوجه السابق من ان معطي الكمال لا يكون ذا طبيعة الكمال
فانه مما لا اعتبار عليه وذلك لان كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود مما لا يوجب تجسيما
ولا تكثرا فيمكن للواجب الوجود بالامكان العام فهو واجب له اذ ليس فيه جهة امكانية خاصية
قوله س ره ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل فاعل قابلا او كل قابل فاعلا
اقول هذا ممنوع انما يلزم من تغاير الشيئين بحسب المفهوم تغايرهما بحسب الحقيقة فقد يكون شيء
واحد بجهة واحدة مصداقا لمحمولات ومعان متغايرة فان وجود الاول تعالى بعينه علم وقدرة وارادة
وحيوة وغير ذلك وايضا ما ذكره منقوض بما يكون الشيء الواحد عاقلا ومعقولا من جهة واحدة

بحسب دليله منها بان يقال لو كان الواجب تعالى من حيث كونه عالما قادرا لكان كل عالم قادرا
ء
اي كذا في سائر الصفات فيؤدي ذلك الى كثرة الصفات فيه تعالى الى تحقق كثرة في ذاته وهو محال وكذا
يقال لكنا ليقال لو كان ذاته تعالى عاقلة ومعقولة بجهة واحدة لكان كل عاقل معقولا او كل معقول
عاقلا وليس كذلك فيلزم ان يكون عاقليته تعالى بجهة ومعقوليته بجهة اخرى فيتكثر ذاته تعالى
عنه علوا كبيرا ونعلم ان ما ذكره من الدليل فيه خلل فيكون مغالطة قال الشيخ الرئيس في الهيات
الشفا في بيان ان عاقليتها ومعقوليتها لا يوجبان تكثرا في الذات ولا في الاعتبارات المنشأ
هي انه ماهية مجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء
ان يكون هو او اخر بل شيئا مطلقا والشيء مطلق اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتباره ان له
ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو
عاقل ومعقول بذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء
لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء
يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين ان المحال ان يكون ما يتحرك
هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد في الاشياء شيئا محركا لذاته الى ان
قام البرهان على امتناعه انتهى اقول البرهان هو ان المتحرك ما فيه قوة شيء اخر يتأتى عليه
المحرك ما يخرج الشيء من القوة الى الفعل فلا بد ان يكونا اثنين او موجودا بالفعل في جهتان
مكثرتان له كما علمت في بيان تركب الجسم من القوة والفعل ثم العجب من المصنف س ره حيث بالغ
في كتبه مع اتباع المشائين في اثبات تركب الجسم من المادة والصورة بواسطة اشتماله على جهتي
القوة والفعل ولم يسلم امتناع ان يكون شيء بسيط بالفعل وله قوة شيء اخر وسلم في ذلك
بان النفس فيها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات ثم منع بعينها من كون شيء واحد قابلا و
فاعلا من جهة واحدة مع ان ذلك اولى بالمنع من هذا وهذا اقرب الى التسليم من ذاك **قوله** س ره
شيئا لنور الانوار مجرد عما سواه لا يفتقر شيء يوجب تغيره وانفعاله عنه وكلما يلزمه من المعاني
والمعقولات فهي لحقيقة من جهة ذاته وفاعليته واضافته لا من جهة غيره حتى ينفعل او يتجدد عليه
حال لم يكن فيه فضلا من ذاته فيقوم بذاته ويكون وجودها بعد وجود ذاته والا فالوجود كله
كله منه وله على الترتيب الابسط فالابسط والجميع صادرة عنه قائمة به بجهة ليس من غيرها ان ينفعل
ذاته او يتكثر تعالى عنه علوا كبيرا **قوله** س ره ولا يتصور ان يكون بامكان جهتان اه لان كل بسيط وجزؤه هو

يلزم البرهان ان الفاعل لما كان البرهان دالا على اشتمال الجسم على جهتي القوة والفعل

نسخه
٢ لدم

موضح

ضرب من الوجود ومبدأ الوجود كله هو واجب الوجود لكل ما هو شرف شيء وظل لوجوده فلا يتصور
ما هو اعلى منه والا لكان احرى بان يكون مبدأ الوجود كله دائما لو كان فوقه كمال آخر لكانت فيه جهة
عدمية فيكون معلولا لغيره فلم يكن منتهى سلسلة الممكنات هذا خلف قوله ثم الكمالات اما الاضافية
التي هي مع حالة النقصان لا محض مبدأ اه فههنا اشكال وهو ان ذاته بذاته مبدأ الممكنات والمبدئية نوع
من الاضافة وكذا العالمية والقادرية وغيرهما فيكون له اضافة الى ما هو اضافة اليها اللهم الا ان سلب
ام فنا يبدو على ذاته بذاته مضافة الى الممكنات فيكون ذاته واقعة تحت مقولة المضاف فيكون مركبا
من جنس وفصل ويكون نوعا لاضعف الاعراض وجودا وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والجواب
ان المضاف جنس من اجناس الماهيات والمفهومات الكلية كل معناه ماهية يلزم من تعقلها تعقل
شيء آخر والواجب محض الوجود لا ماهية له حتى يستلزم ذلك او لا يستلزم فليس يلزم من نسبته الى شيء الا
ان يكون ذاته واقعة تحت مقولة المضاف كما لا يلزم من كون ذاته بذاته عالما وقادرا ان يكون واقعا
تحت جنس الكيفية النفسانية لانها من اقسام الموجودات التي يزيد عليها الوجود ونفس الوجود
لا يكون تحت جنس ثم ان الحكماء قد جوزوا ان ينتهي الاضافات عليها ما يجب تجددها اضيف
الى ذاته والحق ان التجدد محض الاضافة مستحيل عليه وهذه التجددات والتغيرات في الوجود للاشياء
انما هي بحسب انفسها وبقياس بعضها الى بعض واما بالقياس الى ذاته فالجميع على حد واحد
الاقدام لديه ولما كثرة اعداد الاضافات للاشياء ونفي على ترتيب صدور الاشياء عن الحق
الحقيقي بحيث لا يتثلم به وحدته واما كثرة معانيها فهي لا تثنى الى جهة متعددة المعنى في الواجب
فكما ان علمه وقدرته شيء واحد فيما لوجود فكذا اضافته العالمية للاشياء وعين اضافته القادرية
لها وهكذا في سائر الصفات وهذا ما حققه المص دام ظله في غير هذا الكتاب كما سنذكره
فانه قد وجدت هذا المعنى في كلام ابي الحسن العامري في كتابه المسمى بالامد على الابد المنسوب الى
قبل الحكيم من ان الله سبحانه وان وصف بالعلم والجود والارادة والقدرة فليس هو معاني متميزة
بهذه الاسماء المختلفة لكن كما انا نقول لكل واحد من موجودات العالم انه معلوم ومقدور
ومراد ... وجوده من غير ان يثبت فيه معاني شتى فكذا ايضا نصف موجده بانه العالم والجواد
والارادة والقدرة فليس هو معاني متميزة يختص بهذه الاسماء المختلفة وان كان احد اجزائها ثم
لا يخفى على المتعمق في الحكمة ان تحقيق هذا المعنى على القول باعتبارية الوجود كما هو رأي المشهور
مشكل جدا قوله من سره لا يجوز ان يحصل من نوع لا افراد له ... الوجود البسيط الذي

بل ذاته صح

من تعقله تعقل شيء آخر صح

لا نزيد

لا تركيب اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية في الوجود لان معنى كون البسيط علة لشيء ان حقيقة
البسيط عين علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلية الا الى حيثيتين باحديهما يتجوهر
ذاته وبالاخرى يحصل شيئا آخر كما ان لنا شيئين باحدهما نتجوهر وهو النطق وبالاخر نكتب وهي
القدرة على الكتابة فاذا كان المبدأ البسيط قد صدر عنه شيئان كان وجب ان يلزم منه انه الا اذا كانت
ان مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير معنى صدور غير ب عنه لان خصوصية كل
منهما انما نشأت من جهة خصوصية علته المفيضة فاذا كان للمعلول خصوصيتين مختلفتين فلا بد
ان يكون لعلة المبدأية خصوصيتان مختلفتان فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين فلا يكون بسيطا
هف وهذه المقدمة قريبة من الاوليات عند من رزقه الله الحدس الحقيقي فان الموجود
الاول واجب الوجود من جميع جهاته بلا كثرة فانه احدي الذات احدي الصفة وان لا صفة
له بالحقيقة الا وجوب الوجود ومعناه في سائر الصفات يرجع اليه وهو مرجع الى ذاته فيكون
احدي الفعل لا فعل له الا افاضة نور الوجود على الاشياء على ترتيب الاشرف فالاشرف
والكثرة انما جاءت لاجل ذاته وبعد فيضه الاقدس بواسطة جهة نقصان الوجود وضعف
النورية ولزوم الامكانات لذلك وبالظلمات وكتب الشيخ ابو محمد الى بهمنيار لما طلب منه البرهان
على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب لكان مصدرا لا ولما ليس ا لان
ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض الامام الرازي عليه بان نقيض صدور ا لا صدور ا
لا صدور لا آ اعني ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد لا يلزم من قبوله للحركة فيكون
قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما ذكره ثم قال ان الشيخ
قد نص على ... في قاطيغورياس الشفاء بقوله ليس يمكن لنا ان في الجسم ما يحصل وليس فيه ما يحصل هو قول
جمادية وليس بمادية فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا
الكلام في السفسطة ظاهره ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون
الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة عن الغلط ثم الاجابة
الى المطلوب لا يشتهر الا عن ... وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول كان
هذا المعترض المتمنطق على مثل الشيخ الرئيس مع عظم شانه ما فهم معنى الواحد الحقيقي وكون
مبدأ الشيء وكون خصوصيته الصادرة مستفادة من خصوصية علته المفيضة فقد تقرر ان معنى
كون الشيء يجب عنه آ غير معنى كون الشيء يجب عنه ب كما ان ب يصدق عليه لا آ يصدق

اعني المفهوم كونه بحيث يجب عنه صح

صفة صح

او صدور بالصدور وكذا المعلول من حيث هو صادر لا مصدر فلو كان مصدرا ايضا
لكان من جهة واحدة كان ذاته غير ذاته واما النقض بان الشيء الواحد قد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد ويقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد للسواد والحركة ويسلب
عنه اشياء كثيرة فالجواب ان اتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء وسلب الشيء عن الشيء لا يتحقق
عند وجود شيء واحد لا غير بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة من خارج يتقدمها حتى
يتصف بها او يقبلها او يسلب عنها باعتبارات مختلفة بخلاف كون الشيء فاعلا لاشياء كثيرة
ان الفاعل هو مبدء خصوصياتها بالفعل بخلاف القابل ونحوه هذا هو التحقيق في هذا المقام واما ما ذكره
العلامة الدواني في الحاشية من الايراد والمذكور للصدور لا لعين صدوره لا ... فان
اتصف بصدوره لا انفرادا اتصف بلا صدوره فاذا كانت له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية
بصدوره ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر يحكي اضافته بامر من
من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة ففيه بحث
اما اولا فلانا لا نسلم ان اتصاف شيء بامر هو بعينه لا اتصافه بامر اخر كيف وهما مفهومان متغايران
عقلا واما ثانيا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين
او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات ثمان مشهورة ولم يشترط احد فيها الاتحاد في
كون الموضوع واحدا حقيقيا من كل جهة واما ثالثا فلان ما ذكره ينتقض باجتماع كل مفهومين
متغايرين كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم الواحد فلا فرق في عدم الاجتماع على ما ذكره
بين متغايرين او نقيضين فيلزم كون الاتصاف بكل متغايرين متناقضا فلم يقل باحدهما
من شيء الا وحدة كالوجود فيلزم على ما ذكره ان يمتنع اتصاف المركب ايضا بصفات متعددة
واما رابعا فلان الجسم الاولي البسيط في غاية البعد عنهما لامور كثيرة غير متناهية واما خامسا
فبالحل وهو انه فرق بين ما هو نقيض الشيء بالذات وبين ما هو فرد نقيضه بالعرض فالسواد
نفسه ليس نقيضا للحركة بالذات بل نقيض الحركة رفعها وليس السواد في نفسه رفع الحركة والا
لكان من تصور السواد تصور رفع الحركة وبالعكس وليس المحال الا اجتماع النقيضين
مع فرد نقيضه بل مع نفس نقيضه فنقيض الاتصاف بالحركة عدم الاتصاف بالحركة لا الاتصاف
باللاحركة الذي هو السواد فان نقيض الحركة عدم الحركة مواطاة ونقيض المتحرك اي المتصف

بالحركة هو اللامتحرك لا المتصف باللاحركة لان نقيض المحمول اشتقاقا غير نقيضه مواطاة كما ان
نقيض وجود الشيء بمعنى كونه موجودا عدمه لا لا وجوده فالعدم نقيض الوجود اشتقاقا واما اللا
وجود فنقيضه مواطاة فالمغالطة هيهنا نشأت من باب سوء الحمل فان قلت فكما ان لا
باللاحركة لا يستدعي عدم الاتصاف بالحركة فكذلك الاتصاف بصدوره لا لا يستلزم الاتصاف
بعدم صدوره لان الاول نقيضه مواطاة ونقيض شيء مواطاة لا يستلزم نقيضه اشتقاقا
فلا فرق بين القابل للشيئين والفاعل لهما قلنا الفرق حاصل بانه لا فرق بين النقيض بالمواطاة
والنقيض بالاشتقاق في الواحد الحقيقي اذ ليس هناك اثنان فيما نحن فيه ان الشيء اذا
اتصف بشيئين كالحركة فاتصافه باللاحركة مثلا ان لم يكن عين اتصافه بالحركة لاستدعائه
له لا على اتصافه بالحركة ليس ثبوته له من جميع الجهات والاعتبارات حتى من جهة كونه متصفا
بنقيضها فاذا لم يكن من حيث كونه متصفا بلا حركة متصفا بها من هذه الحيثية ليس متصفا
بها وان كان متصفا به في نفس الامر لان نفس الامر اوسع من تلك الحيثية والسلب عن الشيء
في مرتبة من الواقع لا يلزم ان يكون مسلوبا عنه في الواقع وهذا بخلاف الصدور واللاصدور
ما ليس بمحض الواحد الحقيقي لانه اذا صدق عليه صدوره لا الا انه لا صدوره لا كان صدقه عليه
صدقا بالذات وحملا بالحقيقة اذ ليس الا واحد هناك وهيهنا المعنى المصدري الا انه في حين
يكون نقيضه بالاشتقاق غير نقيضه بالمواطاة بل حيثية الصدور بعينها هي حيثية
من اللاصدور حيثية اللاصدور لان الحيثيات كلها في المبدأ الاول واحدة وليس
هناك حمل شيء على شيء بالعرض بل كلها حمل بالذات فلو تحقق فيه متغايران في المفهوم
لكانا متغايرين بالذات فكل تغاير فيه تناقض وعلم بما ذكره ان كل ما يحمل عليه شيء حملا بالعرض
فهو غير بسيط الحقيقة فاستقم كما امرت ودع عنك ما يوضع الاصاغر مما تكاثرت فيه اقوال
الاذهان وفي تشخيصه اقدام الفحول وزلت فيه العقلاء ومن له بصيرة ثاقبة ودقة ... في هذا
المقام فله من سره ان يكون اقتضاء النوع غير اقتضاء الظلمة او البرهان الدال على نفي صدور
الكثير مطلقا عن الواحد الحقيقي يكفي في نفي هذه الاقسام الثلاثة اعني صدور ...
ظلمة او ظلمتين او نوريين كما كان في الاول وليس اظهر واسهل ثبوتا منهما على الثالث
ولذلك تابعه نعم الاول على الثاني لكنك قد علمت ما سماه ظلمة كالاجسام وغيرها ليس
بظلمة بالذات بل بالعرض لان الوجود كل من مراتبه نورا انما الظلمة عدمية ليس ...

مقتضيا بالذات فلو صدر عنه غيره لم يكن النور صادرا عنه فقد صدر عنه نور وغير نور وهذا كونه في العقل وبهتيير
ولا فساد فيه اذ يكون اقتضاء النور والوجود بالذات واقتضاء غير النور اعني الماهية لا بالذات
بل بالتبع ومنه تنبعث الكثرة عن الواحد الحقيقي ونعم ما قال المصنف الخير بالذات والشر بالعرض
قوله س ره وانما يلزم النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضي غير النور اه هذا انما يتأتى لو كان
مراده ان ما سماه غير النور ضرب من النور الضعيف انما الوجود فيما فوقها النور وثم لو سمي الهيولى
بالظلمة لكونها قوة محضة لكان صحيحا وما سوى الجوهر المفارق لا ينفك عن جهة الهيولى لتم
في تمام تتميم البيان بما بيناه لكن المصنف لم يقل بها فالاولى التمسك بما سيجيء في الفصل الثاني
هذا الفصل قوله س ره وان لم يجز صدور الظلمة اه لما بين ان اول الصوادر يجب ان يكون احدي
الذات فالهوية اراد ان يبين ان هذا الصادر لا يمكن ان يكون الا جوهرا نوريا اذ لو صدر عنه
جوهر ظلماني كالجسم فيفسد باب الصنع والايجاد لغيره من الانوار الجوهرية والعرضية والظلمات
الجوهرية والعرضية عن نور الانوار سواء كان بوسط او بغير وسط اذ لو صدر شيء منها لكان مصدرا
اما مع هذا الظلم او بعده وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي وقد مر بطلانه واما الثاني فلاستلزامه كون المعلول اشرف من علته لو كان ذلك الشيء
من جملة الانوار واما ان كان غيرها لان غيرها لا يوجد الا بسببها كما سنبين في قاعدة
الامكان الاشرف فهي لا يوجد الا بسببها على هذا الفرض وهو كون اول الصوادر ظلمة للكل
مح وكون هذه الامور غير صادرة عنه مح ايضا لوجوده بالجبر فيكون الصادر الاول ظلمة مح قوله س ره
فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد اه قال الشارح ان اوائل الصوادر عنده يجب ان يكون واحدا مستقلا
الوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك لان صورة الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى فاستقلال
التأثير في الصورة والنفس لان النفس جسمانية الفعل والاستقلال الوجود بالعرض قوله س ره
ليس الا بالكمال والنقص اه فهنا اشكال قوي عرضناه مرارا على استادنا سيدنا ماجد العرفاء
الفقهاء دام ظله العالي وعلى غيره فلم يأت احد في حله بما يشفي العليل ويروي الغليل حتى افاد
بلطفه واحسانه ما فيه كفاية وهو ان الاشكال هو ان يقال ان بعد مرتبة نور الانوار وقبل مرتبة
النور الاقرب هل يتصور مرتبة في الشدة والضعف من النور بينهما ام لا فان كان مقصودا
فيجب صدوره قبل المعلول الاول بناء على قاعدة الامكان الاشرف ثم الكلام عائد اليه فيما
بين هذا المتوسط وبين احدهما فيجب صدوره وهكذا فيجب صدور الانوار غير متناهية

موجودة بالفعل محصورة بين حاصرين وهو مح وان لم يكن ما فرضناه انه المعلول الاول معلولا
اولا هف وان لم يكن مقصودا بينهما واسطة فلزم كون المعلول الاول مساويا للواجب في كونه
غير متناه النورية شدة وفي ذلك لا فرق اذن بين الواجب والممكن ولا تفاوت بينهما متحقق في الحقائق
فلم يكن احدهما بالوجوب والعلية اولى من الآخر بالامكان والمعلولية ثم من المثل والنظير
كيف وبين كل شديد وضعيف يتصور مراتب غير متناهية بالقوة كمراتب الجواد والسواد
فضلا عما بين الواجب والممكن لكون الواجب غير متناهية النورية شدة والممكن متناه وكذا الحال
فيما بين كل نور عقلي ونور عقلي آخر فكيف ادعيتم من ايجاب تحقق انوار عقلية غير متناهية
بين كل حاصرين والذي اهتدينا اليه في دفع هذا الاشكال هو ان كل واحد من الانوار
العقلية ليس محدودا في حد غير منقسم فرضا بل كل منها انفسح في الوجود بحيث يحتوي على
مراتب غير متناهية بالقوة ولكل منها جهتان في الكمال والنقص وجهة كماله متصل بجهة نقص
ما هو فوقه وجهة نقصه متصل بجهة كمال ما هو تحته لا ان الانوار اذ لا يتصور فوق نور آخر
والحق ان كل كامل في مرتبة من المراتب يحوي جميع الكمالات التي هي دونه فالواجب يحوي جميع
ما في الوجود وكذا العقل الاول يحوي جميع ما هو دونه في الوجود وهكذا بعده عقل آخر
ونفس وخيال وحس وطبع وجسم وهيولى فهي مرتبة في الوجود متصلة من اعلى مراتبها العقلية
الى ادنى مراتبها الهيولية وهكذا في غيره من العقول والنفوس وفي كل قوة مجردة او مادية فما من
من درجات الوجود ومرتبة من مراتب الانوار الا وقد خرجت من القوة الى الفعل متحققة بعلتها
او معلولها عنه فليس بين الوجودات العقلية خلاء عقلي على قاعدة الامكان الاشرف كما ليس بين
الوجودات الجسمية خلاء مقداري كما برهن عليه ثم لا يخفى ان دليلنا على اثبات وجود الجواهر
العقلية بعدد وجود الافلاك هو ان هذه الآثار المختلفة كالافلاك وعوالمها وما تحتها يجب كل
اثر منها مخصوص بثبت قوة فاعلية مخصوصة بازائها وبحسب اختلافها يكون اختلافها ثم الفلك
الاعظم جرم متناهي القوة شدة ضعفي فلا بد ان يفتقر اليه وجوده من الوجود يثبت له قوة عقلية
وهكذا في غيرها من الكرات والاجرام الكلية حسبما يقتضيه علم الهيئة والرصد من الكثرة يثبت
عددا للعقول قاهرات ومن هيهنا علم ان العقول بعضها من حيث يتبعها الاجرام لا اقل عددها
على عدد الاجرام الفلكية اصلا الاجرام النوعية على اختلاف المذهبين وكل عقل علوي تحت
ما فوقه والكل علوي تحت ما فوقه والكل علوي تحت كبرياء الاول فعليك بالتحقيق الشائع

فيما ذكرناه حتى يظهر لك اسرار عجيبة وتنور قلبك بانوار عقلية انكم قوله من تنزه فالاكوان المجردة
حكمها كذا اه واعلم ان التحقيق ان ما سوى الاول تمام ما يتصور له وجود وحقيقته له شيئان
شيئية الوجود وشيئية المهية فالوجود حقيقته اثر في الاعيان كما ترى الفاعل
انما افاد الوجود افاد حقيقته وما يجاب الوجود هو افادة نفسه لا افادة وجوده اذ الوجود بنفسه
موجود لا بامر زائد بخلاف المهية فانها بنفسها مهية ويمتنع الا انها بنفسها موجودة فالفاعل انما
افاد المهية افاد وجودها لا نفسها ولا صنع للفاعل في نفسها في انها هي هي بل في انها موجودة
فاختلاف الوجودات بحسب الشدة والضعف انما نشأ من الفاعل لا غير واما اختلاف المهيات
في انفسها لا بحسب الكمال ونقصها نعم من هذا ان الوجود المستفيض لا يكون كالوجود
المفيض في الكمال واعلم ان تفاوت الوجودات فيما لا ينبات المجردة عن القوابل شدة وضعفا
لا يكون الا بحسب تفاوت الفواعل [illegible] فالمعلول الاول اشد وجودا واتم كمالا من [illegible]
الموثر الوجيه ولكنا اذا حصل وجودان عارضان لموضوع واحد لا يكون التفاوت
بينهما الا بحسب تفاوت الفاعل فالقابل واحد عرضا فلو كان الفاعل ايضا واحدا لم يكن
هناك تفاوت في العارض [illegible] متعدد [illegible] فاحصل من الفاعل الاقوى كان اقوى
ماحصل من الفاعل الاقوى كان اقوى مما حصل من الفاعل الاضعف [illegible] مثل المهية هنا
بالانوار المحسوسة المتفاوتة شدة وضعفا الحاصلة في محل واحد من مبادي مختلفة في التنوير
ليظهر ان كمال المهية اذا لم يكن له قابل كالمجردات لا يكون الا بحسب كمال العلة بطريق الاولى
فتبين ان المهية الاولى اشد المعلولات نورية واقواها وجودا واتمها كمالا وهذا قال في النور
المجرد لا قابل له فاذا [illegible] الانوار كالا [illegible] يكون بحسب بقية فاعله قوله من سوء كمال
نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر اه لما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان
تعين كل مرتبة من الكمال الوجودي النوري انما كان من جهة الفاعل فما تقول في كمال النور الاول
فاجاب بما ذكره وحاصله ان سبب الحاجة الى العلة اما الحدوث كما هو عند قوم اخرين واما النقص
والنقص كما هو عند المص في باب النور فالحدوث [illegible] فلا علة له وبعبارة اخرى
ان ما جبلة وجوده ان اشترك مع سائر الوجودات في الوجودية الا ان الحقيقة الواجبة بما
لا يشوبه عدم اصلا حتى يفتقر الى فاعل يجبر عدمه وهو غير متناه الشدة لا حد لوجوده حتى يحتاج الى [illegible]
يحدوه فلا علة له اصلا وبعكس النقيض كل ما له علة فلا بد ان يكون بسيط الحقيقة من كل جهة [illegible]

وانما الامكان كما هو عند قوم صح

حقيقة

حقيقته صرف حقيقة الوجود بلا شوب عدم او قصور لم يكن معلولا اذ صرف الوجود لا يكون مجعولا
الا لذهب الامر الى غير النهاية فيشبه ان يكون الموجد الذي له علة مركبا ولو بحسب اعتبار العقل
من اصل الوجود وما به يغايره وهذه المغايرة في وجودات المهيات بحسب المهية وفي نفس الوجودات
بحسب وقوعها في حد من حدود الوجود من الشدة والضعف فان التفاوت ايضا فيها ليس بامر زائد على
حقيقتها المشتركة وهذا كتفاوت الخطوط في الطول والطول نفس الخط وفضيلة الطويل من الخط
على القصير هو نفس حقيقة الخطية قوله من صرم سؤال المهية النورية اه هذا سؤال اخر يدل على تجويز
كون الواجب والممكن مشتركين في المهية النورية تقريره ان المهية النورية لكونها مهية بسيطة نوعية
كامر فمقتضاها امر واحد في جميع الافراد فلو اقتضت الكمال الواجبي والغنى الذاتي كان لكل واحد
من افرادها كذلك وهو ممتنع ولو اقتضت حدا اخر من الكمال الامكاني مع الفقر كان الكل كذلك فكان
الواجب ممكنا فيتم انا نقول النورية مع قطع عن ذلك والا لم يقتض شيئا من حدود الكمال فتخصيصها به
يحتاج الى علة فكان النور الاول مفتقرا الى العلة ايضا حاشاه عن ذلك فاجاب عنه بما تقدم في كلام
فيه من هذا الكتاب [illegible] بان المقول بالتشكيك ليس له كلي طبيعي مشترك في الخارج بين افراده حتى يرد
عليه هذا التشقيق فالمهية وحينئذ لا تقتضي التخصيص بشيء من حدود الكمال والنقص ولا يلزم
من ذلك احتياج افرادها الى [illegible] بمخصص اذ ليس ما في الذهن اي المهية المشتركة خارجا عن
الذهن الى العين حتى تركب كل فرد منها من امرين مشترك هو الاصل ومخصص هو الزايد عليه
قال في المطارحات في دفع شبهة هذا السؤال ان المقدار الصغير والكبير اشتركا في المقدار
المطلق ولكن المقدار المطلق غير مشروط فيه الكمال والنقص فصحيح ولكن هذا بحسب الامر الذهني
وليس مطلق ما في الذهن هو ما في العين فليس في الاعيان اصل مقدار وكمال او اصل ومقدار
ونقصان بل كل المقدار بنفسه مقدار في الاعيان وكذا نقص الصغير فكل واحد منهما
شيء واحد قوله وانت تعلم ان ما ذكره انما يصح على القول بان الوجود صورة في الاعيان والا
فكل ما له ماهية كلية غير الوجود من شأنها ان يصدق على افراد خارجية حملا بالذات اي يكون مصداق
حملها [illegible] على كل فرد خارجية حملا بالذات اي يكون مصداق حملها [illegible] على كل فرد منها
نفس هوية ذلك الفرد فيكون تلك المهية بما هي هي موجودة في الخارج بعين وجود افرادها [illegible]
في تلك الافراد بحسب التحليل لا خارجا عنها [illegible] متعينا
تعينه بل بما هي هي فان بين الاعتبارين فرقا كما ان بين اعتبار انها في الخارج واعتبار انها هي

الكبير صح

فرقا فلو لم يكن الوجود امرا زايدا على الماهية بوجه وقعت الاشارة اليه لم يكن بين كونها في العين وكونها
في الخارج فرق فقوله قدس سره والذهني اعتبارات لا يتصور على العيني حجج بناء على القول بان للماهية
حصولا في الذهن وصورة في العين حاصلة باعتبار الاخرى واعتبارات الوجود الذهني ككون الماهية
كلية او فانية او عرضية او جنسا او نوعا او فصلا لكن هذا القول لا يدفع السوال اذ اورد على
حال الماهية بما هي هي لا باعتبار كونها الذهني ولا باعتبار كونها العيني بل لانه الماهية مطرد في جميع
افرادها الذهنية والخارجية فلو قيل ان الماهية النوعية بما هي هي اي الماهية مع قطع النظر عن وجودها
في الذهن او في الخارج لا يخ اما ان يقتضي الكمال الواجبي اولا الى اخر الكلام لم يكن ما ذكره مفيدا
لدفع هذا السوال اللهم الا ان يقال ان مراتب الانوار وجودات عينية وهويات خارجية لا ماهية لها
ولا كلية ما يتراء لا افرادها وقد مر ان حقيقة الوجود لا صورة لها في الذهن لانها عين الحصول وعين
الحصول الخارجي والتشخص فهو متشخص بذاته وبعموم ذاته مما في الذهن من الوجودات كما في الذهن
من التشخصات ليس الا اشياء اعتبارية عقلية وهي من اللوازم لا من المقومات فمثل السؤال الذي ذكر
لا يمكن جريانه في الوجود اذ ليس له كلي طبيعي مقوم لحقايق افراده كما مر فهو ظ فالوجود الواجبي متشخص
بنفسه وهو بذاته مفيد لتشخص التم الاول فيكون دونه في الكمال والوجود ثم يتنزل النور الشهودي
وهكذا تنزل الوجودات وتتناقص انوارها الى ادنى المنازل ثم شرك بصور انام الظلمات والقوى
والاجرام ويرتقي الوجود متخلصا عن هذه المهاوي الى الشهود بالمعارج الى ما هبط
منه في القصد الاول قوله قدس سره فالنور الاقرب في نفسه غني بالاقل اه اقول تصور هذا الفقر والغنى
الغنى لا يخلو ان من صعوبة عند من كان المجعول بالذات هو الجعل البسيط عنده نفس هوية التم الاول
بلا ماهية كما عند المص اذ كل ما كان فقيرا في نفسه وفاقد الغناء فلا يخ اما ان يكون له وجود بالفعل لكن
وجوده مصحوب بالفقر بالقياس الى كمال اخر ثم يصير يحصل له ذلك الكمال غنيا ويقال له الكمال الثاني
واما ان يكون له وجود بالقوة في مادة ثم يصير بحصول صورته في مادته موجودا بالفعل ويقال له
الكمال الاول وكذلك حكم الجنس بالقياس الى فصله وحكم الماهية بالنسبة الى وجودها فتصور في
الماهية الموجودة جهتا فقر وغنى اعني فقرا بحسب نفس الماهية وغنى بحسب وجودها واما تصور هذا
المعنيين في وجود بحت لا ماهية له ولا صورة ولا جنس له ولا فصل وكلاما يجري مجراها فذلك صعب
على الاذهان ولا يتصور في وجود معلول الا كونه قبله او بعده بيكون هو فيها بالقوة الا
ان يتوهم له ماهية قبل وجوده والمص ليس ممن يقول بالماهية الكلية في الانوار العقلية والنفسية الحسية

نخ فقير

ايم واعلم ان هذا الفقر ضرب من الاستهلاك الذاتي والمحو والفناء وهو اشد مراتب الفقر حيث
لا يتصور فيه الفقير هوية وجودية بحسب نفسه لا بغيره وهذا الغنى اجل مراتب الغنى حيث حصل
بالواجب جل ذكره وهذا سر التوحيد قوله قدس سره فهكذا ينبغي ان يعرف في كل نور مشارق على كل
او بعده اه اقول ليس في الانوار العقلية الهيئات نورية وصفة وجودية فوايده على حقيقتها النورية
الوجودية واردة عليها من خارج بل ان كانت فيها صفة فهي من لوازم ذاتها ولها جهة فعلية بالقياس
الى ما تحتها اللوازم لا جهة انفعالية ولا لزوم التركيب فيها سيما عند المص حيث اعتقد ان جهة
القابلية غير جهة الفاعلية وان تلك الانوار بسايط عنده عقلا وخارجا وايضا ان حصل
من النور المجرد نور بعد نور واخر فلا نور عارض له فيكون بجهة واحدة فيحصل منه شيئان عارض
معروض وعارض وان كان حصول ذلك العارض بسبب القابل ففي هذا القابل جهتان بحيث حصل
منه امران نور عارض غير فنور بعد عين عنه ثم لا يخفى ان كل صفة وجودية توجب كمالا في الموصوف
لها وكما امتنع استكمال الواجب بصفة امكانية كذلك يستحيل استكمال جوهر عقلي بصفة عرضية
فبالجملة العالي لا يستكمل بالسافل فكلما يلحق النور العقلي فانما يلحقه بعد تمام الذات كمالاتها
فيكون فيضا منه على جهة الفاعلية دون غيرها وسيأتيك زيادة ايضاح قوله قدس سره اعلم
ان الاشارات غاياتها اه يريد اثبات جسم محدد الجهات محيط بساير الاجسام تتحدد به
للاشارات نهاياتها بحسب البرهان الدال على تناهي الابعاد وقد مر ان الاشارة ممتدة
الاخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وهي في الحقيقة تحيل ذلك الامتداد لا نفسه لكنه اطلق
عليه تسامحا والجهة هي نهاية هذا الامتداد وهي ست لان الامتدادات التي يتم بتقاطعها واحدة
ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير ولكل منها طرفان فيكون
الجهات المعبر عنها في عبارة التم بالغايات ستا اثنان منها طبيعيتان وهما الفوق والتحت و
البواقي اعتبارية والحق ان الاعتبارية غير منحصرة في عدد اذ ليس من واجب اعتبار قيام الامتدادات
بعضها على بعض فاذا لم يعتبر كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية
بحسب الفرض والدليل على ان الاثنين منها طبيعيتان ان الاثقال يميل بالطبع الى احدهما والخفاف
يميل بالطبع الى الاخرى وان الانسان مثلا وضعه الطبيعي ان يكون راسه الى جهة الفوق ورجله
الى جهة التحت واذا صار منكوسا بالقهر تبدل سائر جهاته الى غيرها فصار يمينه شمالا وبالعكس
وصار قدامه خلفه وبالعكس الا فوقه وتحته فانهما بقيا مثل ما كانا قوله قدس سره لكانت الحركة

والاشارة أه المراد من هذه الحركة المستقيمة الاينية وعن الاشارة هي الحسية والفرق بين الحركة
والاشارة كالفرق بين الحاج والبهم فان الحركة مقصدها جهة الاشارة حركة من جهة الجسم بفاعل
القوة الجسمية والاخرى فعل القوة الوهمية قوله اثم العلامة وفيها نظر لانا لا نسلم امتناع تعود شيء اه يمكن
اثبات هذه المقدمة التي منعها الشارح بان اجزاء الجسم الواحد يكون متشابهة فلو جاز تحرك شيء من الجملة
الى جانب الحشو لجاز تحرك الكل اليه فبالجملة اذا فرض انه تحركت الاجزاء او كلها فاما ان تحرك الى خارج
المحدد فيكون الحركة الى جهة وهو ممتنع ولما الى تحركها الى داخل فهو ايضا محال لاستلزامه التداخل او
خروج جميع الاجسام التي في الحشو عن احيازها الطبيعية وهو ممتنع ومع انه محال فانه لا ينفك عن خروج
عن احيازها الا ترى ان الذي يدفعها يكون من جميع الجوانب من غير تفاوت تتقدمها اليه لا يحصر يكون
من جميع الجوانب فيلزم ان يكون يدفع جسم متعلق واحد من كل جهة وذلك محال ويلزم ايضا محال
اخرى سنذكرها واعلم ان ابا ريحان البيروني اعترض على المعلم الاول ارسطاطاليس حيث اوجب
عدم الخفة والثقل للفلك لعدم وجود حركة له من المركز ولا اليه بانا نستطيع ان نقول انه من اثقل
الاجسام لكن لا يتحرك اليه من اجل انه محكم اجزائه متشابه لانه اذا كان كل جزء من اجزائه متحركا بالطبع
الى جانب المركز ثم كان متصلا لم يوجب الا الوقوف حيال المركز وكذلك نستطيع ان نقول انه من اخف
نوعها انه من اخفها ولا يوجب ذلك حركة من المركز الا بعد الانفكاك والافتراق ووجود الخلا خارجه
ولذا لم يصح عدم الخلا كان الفلك وان كان خفيفا بالطبيعة باقيا كانه محض مجتمع واجاب الشيخ
الرئيس في رسالة علقها في جواب مسائل ابي ريحان بانه قد كفتني المؤنة في اثبات ان الفلك
لا خفيف ولا ثقيل المقدمات التي سلمت منها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا ايضا يمكنه
ان يتحرك الى تحت لاتصال اجزائه فاقول ولا ايضا يمكن ان يكون له موضع طبيعي ينتقل الى
ان ينفك الى اسفل وقد عرفناه متعلقا لان ذلك يؤدي الى انتقال جميع العناصر عن مواضعها الى
وذلك ما لا يجوز لا المعالم الالهية ولا المعالم الطبيعية ويؤدي الى اثبات الخلا الذي
وذلك غير جائز في المعالم الطبيعية فاذن ليس للفلك موضع طبيعي من تحت ولا فوق يتحرك
اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لان ذلك يؤدي الى المحالات التي تقدم ذكرنا اي
تحرك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية ووجود الخلا وليس شيء ابطل مما لا يمكن ان يثبت
لا بالفعل ولا بالوهم ولا بالامكان فتبين ان ليس للفلك موضع طبيعي جعلنا كبرى لقولنا الفلك
جسم منتج من الضرب الاول من الشكل الاول كان الفلك له موضع طبيعي واذا انعكسنا النقيضة (?)

لا تحت ولا فوق ولكل جسم موضع طبيعي ح

الى القياس الوصفي المتصل فقلنا موضعه الطبيعي اما فوق ولما تحته واما حيث هو وانتنا
مطلب كونه فوقا وتحتا انتج انه موضعه الطبيعي حيث هو فيه وكل ما في موضعه الطبيعي ليس بخفيف
ولا ثقيل بالفعل ولا ايضا بالقوة والامكان وبيانه ان كلما يمكن له ذلك بالقوة فاما ان يكون
ذلك في اجزائه او في كليته فالاول كالاجزاء من العناصر الثابتة في موضعها الطبيعي فانها
وان كانت ليس خفيفة ولا ثقيلة بالفعل فذلك فيها بالقوة والامكان وبيانه ان كلما يمكن له ذلك
انفصالها بحركة قسرية عن مواضعها الطبيعية وعودها الى تلك المتصاعدة اوهبطة والثاني
كالكليات فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكليتها الا بالفعل ولا بالقوة فانها اذا تحركت
صاعدة من الصهوة ان يتحرك نصف منها هابطا الكرة كرة الاشكال وكذا اذا تحركت هابطة
تحرك نصفها صاعدا فهو يجري اخرى بل الخفة والثقل في اجزائها بالقوة فالفلك ان كان ثقيلا
او خفيفا بالقوة فذلك اما في كليته وقد اثبتنا ان الحركة بالطبع الى فوق والى تحت مسلوبة
عن كلية الفلك واما في اجزائه وهو ايضا ممتنع لان الاجزاء الخفيفة او الثقيلة انما يتبين
خفتها او ثقلها بحركتها الطبيعية الى مواضعها الطبيعية بالحركة عائدة (?) وهي اما متحركة عن
مواضعها الطبيعية بالقسر عائدة اليه بالطبع او متولدة متحركة الى موضعها الطبيعي كجزء النار
المتولد من الدهن يتحرك الى فوقه ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعي بالقسر
لانه يلزم ان يكون لذلك الجزء محرك خارج عن ذاته وهو اما ان يكون جسما او لا جسم والاشياء المحركة
التي ليست باجسام مثل ما يسميه الفلاسفة الطبيعة والعقل الفعال والعلة الاولى لا يجوز
عليها ان تحرك حركة قسرية اما الطبيعة فذلك بين فيها واما العقل والعلة الاولى فلان
ذلك عليهما موكول الى اهل العلم الالهي واما العلة الجسمية فهي ان امكن فيجب ان يكون احدى
الاسطقسات او مركبا منها اذ لا جسم غير هذه الخمسة البسيط والمركب من الاربعة منها وكل
جسم حركه غيره قسرا لا بالعرض فانه يماس المتحرك وبيان ذلك في كتاب الكون والفساد فليس يمكن
ان يحرك جزء من الفلك جسم الا ان المتصل بحركته اليه اما بالقسر واما بالطبع فالذي بالطبع هو محرك
خارج مماس له ينتهي المحرك الى تلك المحركة بالطبع او محرك بالبانيات فان كان بالطبع فهو
اما نار بسيطة او ما يغلب عليه النارية او غيرها من الاسطقسات الاخر فلا يمكن عليها ان
ان يماس الفلك لما مر في اجزائها او مركباتها فلا يمكن ان يحصل عنها انفعال في الفلك ولا
لا يمكنها ان يماس الفلك لاحتراقها لانه بغير كل ما يحصل فيه لانه حار جدا وانه المفرق بين الخلا (?)

[illegible]

في الاثني ع
في العشر ح

الجامع بين حقيقة الاجناس فهي تحويل النار على الجسم المنفصل عنها فيه ان كان مركبا وتقلب الى
طبيعتها واما البارد فليس كذلك ولا شك ان الحار اشد الاشياء تفصيلا واقواها تاثيرا والشيء
الكاين في موضعه الطبيعي يقوي حينئذ والكلي اقوى من الجزئي فما ظنك بجار في موضعه الطبيعي
كلي يحل جزئيا مدخل في حيزه لا ينفعل عنه ولا يغيره الى نفسه ولا يفرق اجزاءه المركبة منه ان كان
مركبا فمن هذه المقدمات يتبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزئي من الاسطقسات ولا مركب
وانا لم يصل لم يماسه واذا لم يماسه لم ينفعل عنه فليس شيء من الجزئيات ولا من المركبات يفعل في اجزاء
الفلك واذا لم يمكن ان يفعل فيها غيرها من الكليات ايضا فلا يمكن ان ينفصل ويتحرك بالقسر فيثبت
ان الفلك لا يتحرك الى فوق ولا الى تحت لا بالقوة ولا بالفعل وليس بخفيف ولا ثقيل هذا تلخيص
ما اوردناه الى هيهنا كلامه تلخيصا وقد نقلناه لما فيه من مزيد التوضيح ودفع الشكوك المختلجة المشككة
وانا له يجيب تلك الاوهام عن وجه الحق فليعتمد منها خوان التجريد قوله س سره فلا يكون المحيط
الغير المنفصل الواحد ای جسما بسيطا متشابه الاجزاء غير قابل الحركة لا الى داخله ولا الى
خارجه لا بالفعل ما لوجود ولا بالامكان ما لوهم فلا يكون الفلك لا خفيفا ولا ثقيلا وعلم
انه قد يعني بالخفيف المطلق مقابل الرسوب فعلى هذا يجوز اطلاق الخفيف على الفلك من غير ان
يستلزم الحركة الى الخارج لا بالفعل ولا بالقوة بل الفلك اخف الاجسام بهذا المعنى لكونه طافيا
على الكل قوله س سره ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفان الخ شرح هذه المسئلة هو انه كلما وجد
اشارة حسية او حركة مستقيمة بعينه ترك ومقصدا فيا امتداد يتعين مبدأ او منتهى ونحن نسمي ذلك
جهة ولا يصح ان يتحرك شيء بالطبع من جهة الى جهات كثيرة وقد مر ان الجهة بالطبع اثنتين فاحدهما
يسمى فوق الاخرى تحت ثم لا يصح ان يكونا امرين معقولين فهما امران مشار اليهما ذوي وضع
وحيث تعين احدهما العين الاخرى يجب ان يكون كل منهما في نهاية البعد عن الاخر فيجب ان يكون
من هذه الجهة ذات وضع غير منقسمة وتلك اما ان يكون في خلا او في ملا والخلا مع انها ممتنعة
الوجود لا يختلف والجهتان مختلفتان يتحددان بما الخلا فهما يكونان في ملا ولا يخ اما ان يحدد
بجسمها احد او اكثر فان كان المحدد جسما واحدا فاما ان يكون مستديرا او غير مستدير فان
كان مستديرا فاما ان يكون على سبيل الاحاطة او على سبيل المركز فعلى الوجه الثاني يتحدد
احدى الجهتين دون تحدد الاخرى فبقي ان يكون على وجه الاحاطة وقد تبين ان يكون بانحرافه
حدا في سطح واحد فكان اختلافهما باختلاف متفقين في النوع مختلفين بالعدد هات

والمقدم مثله فاذن انما يصح تحددهما بالجسم المستدير الموجود على سبيل الاحاطة بجهتين بان
يتحدد احدى الجهتين به والاخرى بحوينه وهذا هو المركز ومعافي حكم المركز وان كان غير متشكل
فلا يصح ان يحددهما الا بخبر طبيعي او شكل الطبيعي مستديرا ولا شيء من الاجسام الغير الطبيعية
يحدد الجهة ولا يجوز ان يكون جسمان يحددان الجهة الا على سبيل الاحاطة او المركز ومن ذلك لانا اذا
فرض لاحدهما وضع وفرض الاخر منه بجانب عنه لم يكن اختصاصه بتلك الجانب بعينه من بين سائر
ما يشاركه في النوع بعدا من الجسم الاول بطبعه لان طلب تلك الجانب بعينه من سائر ما يشاركه لجهات
كان لانه مباين لسائر الجهات فكان له اختصاص وكان ذلك الاختصاص بسبب جسم اخر فكان
المحدد هو الجسم الاخر لا ما فرضوه كان المحدد من جهة هذا الجسم لكان حيث يكون حاله كحال الرمع هذا الى
بعينه وقد فرضنا اختصاصه بهذه الكلام عايد الى تلك الجسم فهو اما مباين لما فرضنا او لا يختص
منه في جانب فما ببسبب الاختصاص وان لم يكن طلبه لكونه مباينا لسائر الجوانب فلم يكن التحدد
بهذا الجسم بل بجسم لا يختص بجانب بعينه جانب من الاول والمفروض خلافه هف وان كان احدهما
محيطا بالاخر وكان التضاد في وضع الجهتين على سبيل المركز والمحيط فكفى الجسم الواحد المحيط الجسمين
لان الاحاطة تثبت المركز فيثبت غاية البعد عنه وغاية القرب منه من غير حاجة الى جسم اخر ولا يكفي المحاط
لان القرب يتحدد فقط دون البعد فثبت ان المحدد للجهتين جسم واحد محيط بالكل لا من حيث
هو واحد بل من حيث انه حد ان محيط ومركز وهذا قال ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان
قوله س سره وما يحويه على انه ما منه الجهة المفروض انه هو لا غير لا ينقسم الخ واعلم ان معنى القسمة
المقدارية هيهنا كانت لجلاجية احداث اثنينية من المقسوم يساوي كل واحد منهما الاخر
ويساويان المقسوم في جميع ما له من الصفات الا التعين المقداري فحينئذ يلزم من الماخذ
المعدودة لو فرضنا انقسام المحدد بما هو محدد لوجب ان يكون كل جزء من اجزائه متصفا بانه
محدد على حسب ما اقتضاه المعين وليس كذلك فعلم ان المحدد لو قبل القسمة لم يكن انقسامه من حيث
محدد بل من حيث هو جسم كساير الاجسام قوله س سره وكل شيء كالمحوي نسبة الى مكان بانه فيه
ظاهر عبارته ان المكان هو الجسم المحيط من حيث انه محيط كما ذهب اليه بعض الفضلاء واما قوله
هو باطن حاوية الاقرب فلا ينافي ذلك لاحتمال ان يكون الاقرب صفة للباطن لا الحاوي فقد ثبت
لان الجسم الحاوي اذا تم له سطحان باطن وظاهر يكون باطنه مكانا للمحوي لا ظاهره واعلم ان
القوم اختلفوا في ماهية المكان بعد ان اتفقوا على علاماته واماراته فمنهم من ذهب الى انه

الميت لا يوجد بنفسه اه اي الجسم الذي ليس فيه حيوة نفسانية وهذا المعنى يشمل الاجسام الجمادية
والنباتية والاجسام التي هي مواد واجساد للصور الحيوانية والنفوس المنطقية كجسمية الفلك
وغيرها فان مفهوم الجسم عما يجري مجراه كما يصدق على الذي بمعنى النوع يصدق على الذي بمعنى
المادة وقوله بنفسه اي بجسميته احترازا عما يوجد بغيره من حيث هو غيره سواء كان مما يقوم وجوده
او لم يكن كذلك كالكرة المدحرجة واعلم ان الشيخ العلامة ذكر اقسام الحركة فحصرها في القسرية والقرية
والارادية والطبيعية وقد بقي قسم اخر لم يذكرها وهي التسخيرية وذلك لان حركة المواليد والاجساد
والابدان بحركات لما هي فيها من الطبايع والصور والنفوس ليست من الاقسام التي ذكرها فان
هذه الحركات ليست غاياتها لها بما هي مادة بل بما هي محصلة انواعها وقد مر الفرق بين الجسم
بالمعنيين فيكون حركاتها قسما اخر يسمى تسخيرية ومن هذا القبيل افعال القسائل من العلل
فالطبيعة تسخر المادة وتحريكاتها وهيولاها والنفس تسخر الطبيعة في اغراضها ومقصودها
الشهوية والغضبية والناطقية تسخر القوى الحيوانية في افعالها وادراكاتها لانها متوجهة الى
العقل والعقل يسخر النفس في افعاله العقلية متوجها الى الخير الاقصى والله يسخر الكل في افعاله
الجميعة الوحدانية لذاته وهو المبدأ والغاية في كل الاشياء الا الى الله تصير الامور وطاعة
الملائكة المرتقية بوجه كطاعة الحواس للنفس لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
قوله س ره كل نقطة تقصدها تنادعها الاوليات بنيكم بل لكل نقطة كل وضع فان الحدود الانية
في كل حركة بين مقابلتها هي اغراض لذات المتقلبة فحركة الفلك وضعية فيكون حدودها الا اوضاعا
وضيعة الحدوث بحسب لوهم استدلوا بكون حركة الافلاك ارادية بانها متوجهة الى حد ثم ترجع عنه
عنها وليس ذلك من شان الطبيعة فان الجسم اذا توجه بطبيعته نحو شيء فاذا وصل اليه سكن
عنده فلم يكن حركة الفلك طبيعية وههنا اشكال وهو ان نفس الفلك ليست ذات دواعي
مختلفة واغراض متفننة حتى يجيء التفضل بفعل الطبيعة بل طبيعة الفلك ونفسه شيء واحد
كما هو الحق عندنا والاولى ان يستدل على هذا المطلوب بان الطبيعة المحضة ليست مقاصدها
وهيولها الا بحسب ما يليق باحوال الجسم بما هو جسم وهو من باب المقادير والجهات والامكنة
والاحيان فليس الوافق لحال الجسم الميت بما هو جسم الا امر محصور في مكان او وضع لا يتغير
فلا يكون مطلوبه من الاوضاع الا واحدا او كان من الاحيان المقادير فلا يكون واحدا بالعدم
كالمختلفات بالاعداد فان ذلك شان الوجود العقلي والوجود الجسمي مقصود في تعين

الخلاء فمنهم من ذهب الى انه واجب الوجود ومنهم من ذهب الى انه الهيولى ومنهم من ذهب الى انه الصورة
ومنهم من ذهب الى انه البعد المجرد ومنهم من قال انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
من الجسم المحوي فلما كان هذا المذاهب لا تعتبر الا واخطاء انما التفت اليها ارباب التحصيل وقع
النزاع بينهم في المذهبين الاخرين فقال قوم بانه البعد المجرد المداخل لابعاد الجسم وهو المنسوب
الى افلاطون وقال اخرون ان السطح المذكور وهو المنسوب الى ارسطاطاليس واورد على مذهب
البعد الاشكال من وجوه منها ان تداخل المتقدرات ممتنع ومنها ان البعد بما هو بعد يصح عليه الحركة
فذلك يستلزم عدم تناهي الامكنة في مكان واحد ومنها امتناع وجود بعد مجرد عن المادة
لما مر في مباحث الهيولى وعلى مذهب السطح بانه يلزم منه سكون المتحرك وتحرك الساكن وعدم عموم
الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا وحصول الجسم في ظرف موهوم وتقدمه اياه مع ان العرف
قاضية بوجود المكان وايضا المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن واما اذا كان سطحا لم يكن كذلك
ضرورة ان المكان قد يزداد مع بقاء المتمكن وقد يكون بالعكس فلم يكن المتمكن مساويا للمكان مع
وجوب ذلك فهذا شيء مما يرد على المذهبين والحكم بان الجسم الحاوي من حيث انه حاوي كما اختاره
بعض الفضلاء سالم عن جميع ما يرد من البعد وعن اكثر ما يرد على السطح ولا يخفى ان دفع الايرادات
المشتركة بين هذا المذهب والسطح اسهل من هذا وهو اوفق للعرف وعند الفطرة السليمة
السطح فانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه واما الحكم بعموم الامكنة
ممنوع كما ستقف عليه انشاء الله قوله س ره وما لا حاوي له فلا مكان له اه اقول فاذا اخذ العالم الجسماني
بجميع اجزائه شيئا واحدا كما اخذه الفلاسفة فانهم اخذوه شخصا واحدا له طبع واحد ونفس واحدة
ح لا يكون له محسوسا لا بالفعل ولا بالقوة اذا المحسوس بما هو محسوس بما انه وجه وضع بالنسبة
الى الجوهر والوجود الوضعي للشيء لا يكون الا بالنسبة الى ما يباينه في الوضع داخلا فيه او محيطا به
او منه في جهة فليس المباين للعالم بهذا المعنى وجود لا بالفعل ولا بالقوة فالعالم بكليته غير محسوس
فالعالم الجسماني بجميع اجزائه اذا لم يكن محسوسا فالحق ان لطف اجزائه الذي هو كالطبيعة
التي في قلب الانسان وهو عرش الرحمن بل وجوده متوسط بين العالمين والمعقول والمحسوس
ناوجهين اليهما فلا مكان له ولا وضع ايضا والحق ان المحدد للكل هو هذا الحيوان الواحد بطبيعته
وعقله قال الشهرزوري في الشجرة الالهية فالعالم كرة واحدة وبيضة واحدة لا مكان لها فيجب
ان يكون المحيط الذي لا مكان له جسمانيا متصلا بما فوق العالم الاوسط قوله س ره البرفع

وايضا فعل الجسماني لا يكون غير متناه وحركة الفلك عندهم غير متناهية فلا يكون حركته طبيعية
قوله س سره فلا بد ان يكون شيء من حركات الافلاك بالعرض آه لا يخفى عليك ان تحرك المحوي
بحركة الحاوي بالعرض انما يصح اذا كان محاذيا له في المحور والقطبين حتى يكون الحركة ايضا واما
اذا كان غير ذلك كما في الافلاك الكلية فلا يجوز ذلك على ان التصاعد في حركات الافلاك التمام كلا
في الاناء المملو من مايع كالماء واذا تحرك حركة بوضعيته لم يتحرك ما فيه بتبعيته مع ان الطبيعي
للصوق بالاناء فكيف في غيره وكذلك الامام الرازي ان تحرك الافلاك الثمانية بحركة الجرم الاقصى
لاجل سبب نفساني فان نفسه قادرة على تحريكها وهذا ايضا ليس بشيء فان تاثير النفس في غير بدنها
لا يكون الا بمشاركة البدن وقواه وهي لا يكون الا بحسب الوضع فيرجع الامر الى حركة قسرية او
بالعرض وهما باطلان في الفلك كما مر واما تاثير جوهر عقلي من حيث كونه عقليا في شيء من الافلاك
فذلك لا يكون الا بواسطة جوهر نفساني يدبره فيكون الحركة ذاتية نفسانية ولا يمكن اختلافها
وتعددها لان البسيط لا يفعل حركتين مختلفتين ذاتيتين قوله س سره بذاته يكون لذاتا
مجردا آه راي الحكماء ان كل حي بذاته مجرد وقد ضعف دليله وانه لا يلزم من كون الشيء مدركا
للجزئيات ان يكون ادراكه لذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته كما قيل [illegible] العلم الاول
ان محرك كل فلك على سبيل المباشرة قوة منطبعة وهناك محرك اخر على سبيل الامداد والتشويق
وهو عقل مفارق وليس لها نفوس ناطقة مثل نفوسنا وهذا هو الحق عندنا بدليل لاح لنا
وليس هيهنا موضع بيانه وان كان خلاف ما اعتقده الشيخ الرئيس والمتاخرون قوله س سره
فيكون لقصد لو نوى آه تمم في اثبات المحرك العقلي للافلاك طريقان احدهما من جهة الفاعل
وهو ان حركاتها غير متناهية فلا بد من فاعل غير متناهي القوة وذلك هو الجوهر العقلي و
الثاني من جهة الغاية وهو الذي اشار اليه هيهنا تقريره ان مقصود الافلاك بحركاتها ليس
امرا حاصلا والا لما طلبه لاستحالة طلب الحاصل ولا مطلوبا جزئيا منفعيا فيقتضي ان ذلك
او [illegible] كان [illegible] من الحركة [illegible] فلها في حركاتها غاية هي مطلوب كلي فلها ارادة كلية
موجبة لعلم كلي دال على جوهر عقلي لكن الحركة المنبعثة عن ارادة كلية لا توجد الا ان ينضم اليها
ارادة جزئية تباشر تلك الحركة اذ نسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة ولا بد من تخصيص
جزئي لما بين خصوصيات الجزئيات المادية فخصوص تلك الارادة الجزئية لا يكون من [illegible]
الغاية الكلية او [illegible] انما [illegible] من جلب نفع بالشهوة او دفع ضر بالغضب

دبي

وشيء من هذين غير مقصود فيها لا امتزاج له من اجسام ولحال مضادة ولا اليتا ولا الخرق فيه
ولا مزاحم لمكانه ولا مضاد لكيفيته فخصوصهما خارج عن مقصود اغراض الحيوان العنصري
من الجذب لما [illegible] والشهوة والانتقام [illegible] غير ذلك من غرض مظنون كطلب ثناء او مدح
او صيت فهو ايضا يبطل بوجوب حركاتها بايجاب تحريكاتها واستحالتها الغايات الباطلة فيكون
غرضها امرا عقليا وليس ذلك نفعا للسافل اذ لا التفات لها عندها الا على سبيل الطبيعة وحركاتها
الدائمة اذ المقصود لكل قاصد يجب ان يكون اشرف من قاصده بما هو قاصد فحركتها المقصود اشرف
من نفوسها اما لينال ذاته او تشبه بصفته او تشبيها اما وضعيا فلزم ما لزم من الوقف او تشبها
تجدديا وهو المتعين فالمتشبه به يجب ان يكون جوهرا كاملا عقليا متعددا حسب تعدد النفوس
والا لما اختلفت الحركات فاختلاف المبادي بحسب الغايات حسب تعدد الكرات هذا هو الماثور
منهم وقد ذكرنا ما يرد عليه في رسالة الحدوث العالم بما لا مزيد عليه والله اعلم باسرار عبارة
المشائين قوله س سره فان له فقرا في نفسه غنيا بالاول آه يريد اثبات تكثر الجهة في المعلول الاول
ليصح صدور الكثير منه فانه لو لا جهتين فقرا بنفسه وغني بالاول [illegible] هذا ما ذكروه المشائين
من المهية والوجود ولا يخفى عليك ان اثبات المهية والوجود الحق بهذا المطلب وهو اثبات
الكثرة في المعلول الاول اوجه من ذلك لان الوجود مجعول بالذات كما اشرنا اليه سابقا والمهية مجعولة بالعرض
فحصل هناك كثرة من غير ان [illegible] في صحة الجاعل الحق اذ الجعل واحد مجعول الوجود [illegible]
متعدد من باب العرض ثم يلزم [illegible] في هذا المقصد فغير ان جهة الفقر في النور الاقرب ان كانت
عبارة عن نقصان نوريته عن نورية النور الاول فهو عين مهيته البسيطة النورية كما ان كمال
النور الاول وغناه بعين ذاته لما تقرر عندهم ان الشدة والضعف ليسا بامرين زائدين على
المهية البسيطة النورية وان كانت عبارة عن كونه مجعولا لغيره فهو ايضا هويته البسيطة وهي
عين مهيته لا زائد عليها الا في العقل لا في العين وكذا غناه بالاول ليس نفس هويته الناشية
عن هوية الاول فليس في النور الاقرب شيئان يمكن انفكاك تصور احدهما في العقل عن
تصور الاخر بخلاف المهية المغايرة للوجود فان المهية كلية يجوز تعقلها ذهنا وحملها على غير
هوية العقل الاول من افراد كثيرة فرضية لا يستلزم المهية شيئا منها لذاتها وان امتنع في الوجود
الا واحدا منها ويعرض لها الكلية والامكان لاجل نفسها طعما الوجود فيخالفها في هذه الصفات
كلها لكونه جزئيا متشخصا موجودا في نفسه واجبا بالاول [illegible] في الحقيقة مباينة النور

للظل والاصل للشبح فسمى الجوهرية باسم الظل والوجود باسم الضوء فيما له مهية ووجود كالذي [illegible]
وسماه الفقر اذ لا تحصل له الا في الخارج ولا يحجب بحجب من المراتب قوله س سره فالنور الاقرب يشرق عليه
شعاع من نور الانوار آه هذا الاشراق ان كان من جهة النور الاول فهو احدي جهة كما مر فيلزم صدور
نورين من جهة واحدة وان كان من جهة النور الاقرب فيلزم ايضا صدور نورين من جهة واحدة في مرتبة
واحدة احدهما هذا الاشراق والاخر النور الثالث لا عدادا الذي ذكر في الاشتداد النوري
الاقرب والاشراق عليه من نور الانوار فليس بشيء وذلك لان جهة القبول في البسيط ليست فقط
جهة الفعل كما مر وان القبول الذي يغاير الفعل عبارة عن نقصان وعدم يجبر بالتكميل والوجود
وذلك لا يكون الا في الماديات والعقل المفارق كيف يكون فيه ولا يكون ناقصا مفتقرا الى من
يكمل وجوده والعرض لا يكمل الجوهر وان سلم ذلك فلا يتصور فيه الاولية لانه لا امكان اشرف من
امكانه لانه اعلى واشرف الموجودات ولا يتصور جهة اشرف من واجبيه حتى يمكن كمال امكاني
اعلى من كمال المعلول الاول بل يلزم ان يمكن في الوجود جهة اشرف من واجب الوجود تعالى شأنه عن ذلك
فيا قلنا لا ابداع على كماله الا المحتجب ذاته وصفاته صنعه من غير وسيلة وبالجملة ليس في عالم العقل
جهات قابلية واستعدادات وهذه الجهات كلها محصورة هنا وهي الفاعلية لا غير والتبعية الاشراقية
بحكم هنا قبل ان يرجع الى البرهان فان العبد الاعلى والملك المقرب كيف يلتفت الى غير الحق الاول
وكيف يريد في اشراقه ما سوى نور الله فلا تهم له الا بانيته فهو راجع اليه كما انه بادئ منه فلا تمام له الا
بانيته فهو راجع اليه كما انه بادي منه قوله س سره فليس لانقيابلها المستنيرة آه قد علمت مما مر وما ذهبنا
اليه الذي بينت ايضاحا ان وجود المحسوس بما هو محسوس وجود رابطي للنفس المدرك ذي
حضور جمعي ادراكي لها والحاضر بذاته عند جوهر مدرك لا يكون الا مادة علاقة روحانية [illegible]
الجسمانية مستحجبة بالظلمات والحجب الظلمانية ليس وجودها في نفسها الا وجودا غائبا عن
ذاته وما هو غائب عن نفسه لا يكون حاضرا لغيره الا بصورة ناتية عليها الحاضر بالذات عند
النفس من كل جسم من جهة قوته المبصرة جسم نوراني شعاعي [illegible] منها على تلك القوة فيضان الضوء
من المضيء كما بالعلات فيحيط النفس باحاطة الفاعل بالمفعول والقوة المبصرة ينفعل منه [illegible]
الانفعال الا بان يحل فيها بل بان يختص بها وجوده عند النفس فيحقق شيئا منها كما في التخيل على مذهب
الشيخ الا ان الابصار اشد ظهورا واوضح الحضور لمادة المخصصة وشرايطها ما دامت النفس
في هذا العالم من التخيل لما في الاخرى فلا فرق بين التخيل والابصار [illegible] الا بحسب مادة خ

ناهم

فالعلم عينا قوله س سره الجود افادة ما ينبغي لا لعوض آه زعم بعض الناس ان هذا منقوض بالادوية
المصححة المزيلة للمرض والنار المنضجة للطبخ والحجر الذي سقط من السقف فوقع على راس عدو
لانسان فمات اذ يصدق على كل منها انه افاد ما ينبغي لا لعوض والجواب ان جميع هذه الفواعل
الطبيعية لها اغراض وغايات في افاعيلها الذاتية فان الدواء المزيل للمرض فعلها بالذات احداث
كيفية مضادة للكيفية الغير الملايمة وكذا فعل النار احداث الحرارة فيما يجاورها وهكذا سائر
الفاعلات الطبيعية كالحجر ونحوها فان لها في افاعيلها الذاتية كمالات راجعة اليها ولا يفيد غيرها
شيئا الا بالعرض وان الحجر الساقط فعلها بالذات هو حركته الطبيعية لا غير وفيها استفادة كمال
لنفسها واما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي لا يكون بالذات وذلك الوقوع لا يقتضي الموت
بالذات بل تفرق الاعضاء والموت سببه الفرق والمقتضى لموت احد بالذات لا يكون مقتضيا الموت
عدو انسان الا بالعرض وذلك انه لا يقتضي فايدة له الا بالعرض فالجواد الامر هو اعلى مرتبة مما
يفعل بالطبع او بالقسر او بالعرض او بالقصد وهو الذي ليس له سنوح حال الحامل داعيا كما قوله
س سره فلو لا طاحظها الخ آه الخطب ما اوضحنا اليك من ان كلما يتمثل للنفس فله وجود آخر غير مادي
وليس وجوده للنفس من جهة مادة جسمانية ظلمانية ولا من جهة قبول النفس اياه بل لشاهد النفس
تلك المثل في العالم الاوسط بضرب من التفصيل قوله س سره فلا بد من النورين نور باصر ونور
مبصر آه جعل احد النورين هو الضوء القائم بالاجسام النيرة والمستنيرة والحق ان المبصر بالذات
ليس هو ما ذكره بل ذلك من الشرايط والمعدات في هذا العالم والنور الذي هو المبصر بالذات نور دراك
النور هو متحد بالنور الباصر اذ يصير المبصر بالفعل بعدها كان بالقوة وليس من شانه ان
يدركه غير باصره نفسه والضوء الخارج ليس كذلك وهكذا في جميع الادراكات فان المحسوس
ينقسم الى محسوس بالقوة وهي الصورة الخارجية كالضوء حينما يحس فيه والمحسوس بالفعل وهو
لا يكون محسوسا لغير جوهر الحاس بل هو متحد مع الحاس اذ ليس الاحساس كما هو المشهور من
ان الحس يجرد صورة المحسوس من مادته لامتناع انتقال المنطبعات من موضوع الى موضوع
آخر ولا بان ينتقل الحاس الى ان يدرك وجود المحسوس في مادته بل بان يفيض من الحق
صورة نورية ملحقة من قوى النفس يحصل بها الادراك وهي المحسوسة بالفعل والحاسة بالفعل
واما قبل حصولها فلم يكن القوة لا حاسة ولا محسوسة وهذا مع ظهوره قد غفل عنه جمهور
المنتسبين الى الحكمة فزعموا ان القوة الحاسة المعراة عن الصورة يدرك الصورة الحاصلة [illegible]

شرعي اذا لم يكن فانها صورة بصورة المحسوس فيما يأتي بيانها انها العاقلة تريدنا ان تلك
الصورة فتلك تجري وهل فلذلك مثل البصير الاعمى شيئا او مثال تلك الصورة بتلك الصورة تكون
تلك الصورة حاسة ومحسوسة والمفروض خلافه بهذه وبصورة اخرى مضاعفة فيعود الكلام
الى غير النهاية فان قلنا انه اذا حصل الصورة للجوهر الحاس فلا يكون حاسا فلذلك لو كان حصولها
لحصول الصورة للمادة فالمادة بها تصير شيئا معينا بالفعل وليست هي في ذاتها شيئا من
الاشياء المعينة بالفعل فكذلك يجب ان يكون هذه القوة بالصورة الحاصلة منها شيئا معينا
محسوسا بالفعل مبصرا معينا محسوسا او مسموعا معينا لا غير فلذلك يكون بوجود تلك الصورة
حاسة او محسوسة بالفعل لا قبل وجودها ولا بعده وان كان حصولها لحصول اشياء خارجة
عن ذات الشيء كوجود السماء والارض فيما خارج او عارضة له فالحاصل منها بالحقيقة ليس الا شيء
محض وحصول الاضافة الى شيء ليس حصول ذلك الشيء بالحقيقة بل الاضافة من اضعف
حصول فكيف احكم القواعد للاحصر لاستغناء الموضوع عنها في تحصله [illegible] التشخيص
على ان المحسوس [illegible] جوهر او [illegible] فثبت ان الصورة المحسوسة بالفعل هي بعينها
حس وحاسة ومحسوسة وكذلك القياس في صيرورة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل
وهذه مسألة شريفة القدر [illegible] لا يعرف قدرها ولا يبلغ غورها الا العالم الرباني
قوله س سره اعلم ان العينك مشاهدة وشهود شعاع [illegible] ان لكل نور شعاعا اشراقا
وعليه من العالي مشاهدة لما رآه لهذا المثال ولا يخفى عليك ان موضوع هذين الامرين
ليس امرا واحدا فان محل وقوع الشعاع هو سطح الحدقة وموضوع المشاهدة هي القوة الباصرة
فانه سطح الحدقة من القوة الباصرة وايضا وقوع الشعاع على البصر لا دخل له في الابصار بل
شرطه وقوع الضوء على المبصر [illegible] الظلم الاشياء الخارجة [illegible] التي كشفنا
بها الضوء والعجب من الشيخ قدس سره مع جلالة شأنه وعظمة برهانه كيف غفل على هذا
الضعيف فيقاعدة علمية يهتم بغاية الاهتمام عنده قوله س سره فللعالي على السافل ذكره كالبشر
بالقياس الى السافل وللسافل نقص بالقياس اليه الى قوله [illegible] كما اذا [illegible] فاتم
تمام الشيء يزيد عليه بما [illegible] ذلك الشيء شيء وهذه القاعدة امثلة كثيرة في الكم والكيف فان
القوس وايره ناقصه اذا تمت كانت دايرة بالفعل [illegible] الغاية وكذا
الضعيف اذا اشتد في سواديته صار كاملا لم يبق وجوده الناقص [illegible] في كتابه

فلنا البرهان الموجود سابقا في مثل هذا المقام قوله س سره وللسافل الى العالي شوق وعشق ، العشق
هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج وهو لا يوجد الا
فيما لم يخرج جميع كمالاته من القوة الى الفعل كالنفوس [illegible] واما المفارقات النورية
فهي بريئة عن الاشواق فكل مشتاق نال من معشوقه شيئا وفاته شيء لكن تمثل له محبوبه في الخيال
ولم يتمثل في الحس فيريد ان يتم وجوده الخيالي شهودا عينيا قوله س سره ويعشق هو نفسه اه
يريد ان يبين ان [illegible] اجل الاشياء ابتهاجا فانه هو الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة [illegible]
والسرور وان الملائكة المقربين الذين سيعلم البرهان على كثرة وجودهم لهم من الابتهاج [illegible]
جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم بكمال انفسهم وهذه الدعوى يتم بتحقيق احوال [illegible]
ان يعرف معنى اللذة والالم والى الاشارة بقوله وليست اللذة الا الشعور بالكمال اي ادراك
الملائم ويعرف منه الالم لانه مقابلها والاشياء يعرف باضدادها ولا ينبغي ان يقال ان كل واحد
عبارة عن صفة يتبع الادراك الملائم او المنافي بل الادراك اسم علم وهو ينقسم الى لذة والم وما
ليس بواحد منهما فمدعونا يدل على الانقسام والثاني الشعور بغير الكمال [illegible] لا يكفي في تحقق
اللذة بل لا بد ان يكون منشأ الشعور وجود الكمال وجودا عينيا لا ذهنيا اذ رب انسان
تصور محبوبه ولم يلتذ به لان اللذة تابعة للوجود وهذا [illegible] الكمال بالحصول والثالث
ان يعرف ان ملائم كل قوة وكمالها [illegible] يكون من جنسها وفعلها الذي هو مقتضى طبعها [illegible]
افرادها بالجملة ما يتم بها نقصها ان كانت ناقصة ولاجل ذلك قال من حيث هو كمال اما الذي
ذكره التقييد توجيها لهذا القيد بقوله لانه انما ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته لا يلتذ
بحصوله [illegible] نظر لان كمال كل قوة اذا حصل لها وجد فلا بد ان يلتذ به تلك القوة ولا
يقدح فيه عدم حصوله لقوة اخرى ومن لم يعتقد كمالا عقليا فلفقد عزيزة القوة العقلية
التي هو كمالها فيه او لعدم حصول ذلك الكمال لها [illegible] فان تمثل شيء من الكمال غير وجود
ذلك الكمال [illegible] والرابع ان تفاوت درجات اللذة بقدر تفاوت درجات الكمال الوجودي
والقوة المدركة لها والمعنى المدرك منها اما الاول فكلما كانت القوة اقوى في نفسها واشرف
في جنسها كانت لذتها اقوى فان لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ولذة الجماع بحسب
قوة شهوة الجماع وكذلك لذة الانتقام بحسب شدة الغضب فعلى هذا لذة العقليات اقوى
واتم [illegible] جنسها من لذة الحسيات ولذلك يختار العاقل اللذات العقلية على الماكولات

والمحسوسات واما تفاوت الادراك فكلما كان الادراك اشد كانت اللذة اتم ولذلك لذة
النظر الى الوجه الجميل على قرب بحيث يتضح حسنه اتم من لذة الترائي ادراكه من بعيد لان ادراكه من
القرب اشد الخامس وهو نتيجة الاصول السالفة ان اللذة العقلية لابد ان يكون اقوى من
اللذة العقلية لابد ان يكون اقوى من اللذة الحسية فانا اذا نظرنا الى القوة وجدنا العقلية
اقوى واشرف من الحسية لانها لا يكون الا في الالات جسمانية ولانها تنفعل بمادتها فتضعف
بادراك مدركاتها اذا قويت فان لذة العين في الضوء وعملها في الظلمة والضوء القوي يبطل
وكذا الصوت القوي يفسد السمع فان من قوي فيها الاخر بان فساده من جهة الحسي فلا يغيرها
ما يكتنفها امد لكانها القوية من ادراك الخفي بعدها واما المدركات العقلية الجلية فتقوى
العقل ويقويه بها ويكيف القوة العقلية فانه لا يضعفها لانها لا يقبل التغير ولا ينفعل عن الغير
ولا يستحيل والحسية في جسم مستحيل سايل زايل ثم ادراك العقل يفارق ادراك الحس من
وجوه اولها انه يدرك الشي على ما هو عليه من غير ان يقرب بما هو غريب عنه بخلاف الحس فان العقل
يدرك الاشياء مجردة كما هي ويجردها عن قرائنها الغريبة واللايق فادراك الحس يتفاوت فيرى العظيم
كبيرا والكبير صغيرا وادراك العقل يطابق المدرك ولا يتغير ويتخلعا المدرك فمدركات الحس الاعراض
والاعراض الحسية الزائلة ومدركات العقل الحقائق الكلية الدائمة الباقية واعظم الحق الاول
الذي يصدر عنه كل كمال وجمال السادس انه لا يبعد ان يحضر المدرك الموجب للذة ولا يلتذ الانسان
لكونه غافلا او مشغولا كالمتفكر الغافل عن الالحان الطيبة واليه الاشارة بقوله من سرها الغافل
عن حصول الكمال ولا يلتذ او لكونه ممنوا بافة غيرت مزاجه كالذي يستلذ عن كل الطعوم او يشتهي
حامضا الطين اكثر فانه طول الموافقة ربما يحدث ملالا يمنع بين طبعه وبينه فيستلذ ما هو مكروه
بالاضافة الى الطبع الاصلي كالذي يمرض بولمس خارج جميع اعضائه محتاج الى الغذاء وفي معدته
افة تمنعه عن الاحساس لشهوة الطعام وقد يكون مع ادراك اللذة لضعف القوة المدركة كالبصر
الضعيف قد يتاذى بايسر ضوء وان كان ذلك موافقا للنفس بالاضافة الى الطبع السليم فاذن
فما ينبغي من يقول لو كانت العقليات لذة لكانت تلتذ بالعلوم وطلبنا نفقدها زيادة على لذتنا
بالحسيات فانا نفقدها بالنسبة لذلك خروج عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة والافات العارضة
ووقوع الالفة مع الحسيات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات فان ذلك نازل في النفس والقلب
منزلة المرض والخدر في العضو فقد يصيبه العضو الخدر نار محرقة وهو لا يحس به فاذا زال الخدر حس

وعوارض البدن او حجب مثل هذا الخدر فاذا فارق النفس البدن بالموت ادركت ما هو حاصل للنفس
من الم الجهل ان كان جاهلا رديء الخلق ولذة العلم ان كان عالما ذكي الطبع فوجع الى المقصود
فنقول ان الاول مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء وهو مبدء كل جمال وبهاء ومبدء كل حسن
ونظام فان نظرنا الى المدرك فهو اجل الاشياء واعلاها وان نظرنا الى المدرك فهو انفع كل
واليه الاشارة بقوله من سره ولا اكمل واجمل من نور الانوار وان نظرنا الى الادراك فهو اوضحها
واشدها واوجبها واليه الاشارة بقوله ولا اظهر لانه لا يتغير فهو اذن اقوى مدرك لاتم مدرك
باشد ادراك بما هو عليه من الغبطة والابتهاج فلينظر الانسان الى سروره بنفسه انا انتقص
بكماله في الاستيلاء بالعلم على حقايق الاشياء كلها وبالغلبة على جميع الارض اذا انضم اليه صحة
البدن وجمال الصورة وسعة الخلق وانقياد الخلق فان ذلك لو اجتمع في شخص لكان غاية اللذة مع
ان كل ذلك ناقص بالقياس الى ما للمبادي مستعار من الغير وعرضة للزوال ولا يرجع الا الى معرفة
بعض الامور وتسخير بعض جوانب الارض التي لا نسبة لها الى عالم الافلاك فضلا عن الجواهر العقلية
فقياس لذة الاول الى لذتنا كقياس كماله الى كمالنا وقد قال بعض العلماء لو لم يكن له من اللذة
بادراك جماله الا ما لنا بادراكه لما التفتنا الى جماله واستشعرنا عظمته وجلاله لكان ذلك
اللذة لا يقاس بها لذة كيف ولا يدرك من ذاته وصفاته الا امورا جملية يسيرة قوله من سره فهو
عاشق لذاته تخصيصه اي لا يعشق غيره بالذات ولا مطلقا الا انه لا يشعر اصلا لان ذلك يقتضي ان
من احب شيئا فهو يحب اثاره وافعاله كما انك اذا عشقت واحدا فتعشق داره وغلامه وخطه كل ذلك
لاجله ولانه وسيلة اليه فالواجب تعالى يحب المخلوقات ويريدها ويبتهج بها لا لاجل ذاتها بل لاجل
انها صادرة منه ومعلومات له فلا يحب الا ذاته ولا يبتهج الا بذاته فهذه هي الارادة الخالية
عن النقص والتشبيه قال الفارابي ينبغي الشيخ المهتدي وقوله تعالى يحبهم ويحبونه فقال الحق انه
يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه صنعه والصانع اذا مدح صنعه
فقد مدح نفسه والغرض انه يحبه الله للخلق غايته اليه ومع ذلك قال الشيخ الرئيس في التعليقات
ولو انا نلاحظ الكمال الذي هو واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت
الامور على غاية النظم لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بعينه الذي هو الكمال فان كان واجب
الوجود هو الفاعل للاشياء وهو ايضا الغاية والغرض وقال ايضا لو كانت اللذة تلحقه بنفسها
وكانت صادرة الفعل عنها لكانت مرتبة لذلك الفعل لاجل ذاتها فيكون فاعلا وغاية انتهى

وايضا كل ممكن له نقص في ذاته وله وجود من الاول فالوجود لذيذ لذاته لانه خير محض والنقص مكروه
لذاته لانه عدم وشر فالواجب يحب الاشياء بتفاصيلها من حيث وجودها الاتم وقول الحكماء ان العالي
لا يلتفت الى السافل لاجله لا لاجل العالي قوله قدس سره ومعشوق لذاته ولغيره آه وذلك لان كل مجبر
ومعشوق فانه متوجه الى ما هو خاصيته والواجب الوجود لانه موجود تام بالفعل من كل وجه فله جميع
وجوه الوجود الفعلية فابتهاجه بذاته فوق ابتهاج غيره وان كان موجودا من وجه فليس موجودا في
جميع الوجوه وكل موجود هو ناقص من وجه فله قوة مفطورة مشتهية وطلب ان يزول عنه نقصه ويخرج
من حد القوة الى حد الفعل فمطلوب الكل هو الكمال التام فالعقول وهي الملائكة المقربون وان
كانت بحسب اعتبار ذواتها معلولة ناقصة لكنها كاملة بالاول بحسب الفاتح من غير انتظار فهم مستغرقون
في بحر كمال الله وعشقه واما الملائكة السماوية ففيها ما هو من وجه الى كمالها مجبورة من وجه
فلا يخلو الكمال المنتظر فهم فيها خير الا من حرمان فلا يمنعهم من الطلب والتحصيل واما الانسان
فهو في جوهره مكتسب بالقوة وفي ذاته بالعقل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في كمال
بالقوة لا ينال غاية الكمال ما دام في البدن فلا يفارق القوة الا في النشأة الاخرى فيعشق الكمال
ولكل من الموجودات التي تحت هذه نصيب من الوجود والفعلية وطاقة الانفعال من حالة
الى حالة اعلى فالعناصر تنقلب جمادا والجماد ينقلب نباتا والنبات حيوانا والحيوان
يصير انسانا والانسان يصير ملكا وينقلب الى اصله مرتبة وتحقيق ذلك يحتاج الى بيان طويل
فالكل عشاق الحقيقة مشتاقون اليه يطلبونه طبعا وارادة ويصيرون اليه الا الى التفصيل الاحوال

قوله قدس سره فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته وابتهاجه آه قد علم ان الملائكة يتم نقصهم ونقصانها
بكمال واجب الوجود فانهم يعرفون انفسها بالاول فيجدون لذة وجودهم من الاول فهم ابدا في
مطالعة ذلك الجمال فلذتهم ايضا ذاتية لا يزيد عليه ولكنها بعد لذة الاول فهي فوق لذتهم
بادراك انفسهم بل كان لذتهم بانفسهم من حيث انهم عبيد الله وحزبه ومثاله الذي يعشق
ملكا في الملوك فما قيل عليه غبط سر كان ذلك من يحبه بحبه وقومه قوله قدس سره فانتظم
الوجود كله من المحبة والقهر آه وذلك لان المحبة توجب ان يطلب كل احد كماله فيتحد ويحفظه
ان وجد كما قيل لولا المحبة لم يوجد ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر وقيل لولا عشق العالي لانطمس السافل
واما القهر فيوجب ان يزيل نقص الناقص بالكامل ويجبر عدمه بوجود حضرته قال الشيخ الرئيس في
خطبته له نهى الكلمة الالهية قهار العدم بالوجود والتحصيل جبار لها بالقوة والفعل والتكميل

والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والمحبة في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها فلكل
وجهة هو موليها اعني اليها فيقتبس نار الشوق نور الوصول اليها واليها الاشارة بقوله تعالى وان من شيء
الا يسبح بحمده قوله قدس سره والافراد والكثرة يليق بها النظام الاتم آه لانها وان تكثرت الا انها ترتقي
الى الوحدة لانها واقعة على الترتيب الترتيب بجميع الكثرة في نظام واحد فالنظام وحدة ما وكل كثرة فعلها
بالحق لانها ابتدائت منه وعادت اليه فلها افضل النظامات واعلاها قال ابو نصر الفارابي
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو نال الكل من ذاته
الكل بالنسبة الى ذاته هو الكل في وحدة قوله قدس سره ومحبته لعشقه مشهورة في كتب المحققين من الاولياء وقد
مر ذكر اصوله فيستفاد منها ان ههنا الا المحبة وكل موجود يمكن تحت وجود الواحد القهار لما علمت ان حقيقة
كل موجود هو نحو وجوده والوجود محبوب بالذات في كل محبوب والوجود هو الجاعل بالذات بل كل
جاعل فان الوجود يتفاوت كمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فان وجود الجاعل اكمل واتم من وجود المجعول
وان التقدم والتأخر كالمقومين لكل موجود متقدم بالذات وتأخر بالذات فان المتقدم مقوم للمتأخر
عنه بالذات وان المتأخر يتقوم بالكامل ويتم به وان تمام الشيء احق به من نفسه فواجب الوجود احق بكل
موجود من وجوده وعلته اولى بكل شيء من نفسه فوجوده الوجودات ونورها الانوار وغاية الذوات
وحقيقة الحقائق وكما ان وجود الاشياء لا ينفك عن وجوده ويبطل عند عدمه فرضا فالعلم لا يخفى
عنه عند العقلاء فكذلك لا يتصور لها وجود في مرتبة من المراتب المتصورة او المفروضة مغاير الوجود الحق
انه وجودها متقوم بوجوده لا متحصل به والمتحصل بالشيء قوامه وتقومه كيف يتحصل في قوامه عن
قوام ما يتقوم به كيف يتصور حيوان بدون الحيوة واسود من حيث انه اسود بدون السواد فكذلك
حكم الوجود بالوجود الحقيقي وقد لوحنا الى ان الوجود لذيذ كما ان الوجود لذة فكل موجود يحب
الوجود وكمال الوجود احب عنده من وجوده فكل محب لشيء يرجع الى محبة المحبوب الاول كما قيل
فؤادي حيث شئت من الهوى فما الحب الا للحبيب الاول قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الثاني
والسبعون وما احد لا يحب في الموجودات غيره وما في الوجود الا المحب فالعالم كله محب ومحبوب
وكل ذلك راجع اليه كما انه لم يعبد سواه فانه ما من عبد الا تخيل الالوهية فيه ولولاها ما عبد
ولذلك قال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وكذلك الحب الحبيب لحد غيره والعارف لكن احتجب عنه بحب زينب
وسعاد وهند وليلى والدرهم والدنيار والجاه وكل ما في العالم فافنت الشعراء كلامهم في الموجودات
وهم لا يعلمون والعارفون بالله لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا غزلا ولا غيره من خلف حجاب الصور يتبرك

الغيرة الالهية ان يحب سواه فان الحب بالجمال الحقيقي لان الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب
الجمال فيحب نفسه وسببه الاخر الاحسان وطائم احسان الا من الله فلا محسن الا الله فاذن احببت
الاحسان فما احببت الا الله فانه المحسن فعلى كل وجه ما تعلق المحبة الا الله سواء كان المحبة
منه او من غيره وقال الغزالية ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فاخرجه على صورته فكان له
مراة يرى صورته في مرآة العالم فالحب سوى نفسه فقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت الحقيقة لا الله نفسه
احبك لا اجله سبب الحب انه لا يرى سوى نفسه وسبب المحبة النوافل وهي الزيادات وصورة العالم
زيادة في الوجود فاحبك العالم بالنوافل فكان سمعه وبصره حتى لا يحب سوى نفسه وهذا اعتقاد
مسلم وهذا اسرع تقلبا من الوهم انتهى كلامه وقد اوضحنا تحقيق ما ذكره قبل البرهان **قوله** ثم
وهو نور عارض له قد علمت انه لا تصور لا ثبات هذا النور العارض في الانوار المفارقة على الجهات
جهات القابلية والاستعداد وكل ما يقوم بها انما يقوم بعد تمامها في مرتبة متاخرة عنها الا كالمعلول
المعلولة لا كالصفات المكملة **قوله** ثم من النور الاقرب لما حصل منه ثم تنبيه ا ه بريد بيان تيسير الى كيفية
ترتيب الوجود وصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي البري عن جهات الكثرة التكثر على قواعد المشائين
قواعد المشائين فانهم بينوا ذلك بان قالوا ان الواحد الحقيقي من جميع الوجوه لا يمكن ان يكون
مبدءا للجميع من غير واسطة فلا يصدر الجسم ابتداء لان كل جسم لا بد له من مادة وصورة ثم الاجسام
كيس بعضها علة البعض فيجب ان يكون الذي يصدر عنه بغير واسطة جوهرا مجردا عن المادة من جميع
الوجوه وهو العقل ثم العقل الذي هو الصادر الاول لا يجوز ان يحصل منه جسم بحسب فاذن يتوقف
الوجود عنده اذ ليس الجسم علة الجسم كما علمت ولو استمر ذلك التسلسل في اقتضاء واحد لواحد
لا ينتهي الى وجود الاجسام فقالوا ليس الا ان العقل الاول يجب بعلته ولما كان في نفسه فلتعقله
الوجوب يحصل منه شي اشرف وهو عقل اخر فلا مكان جسم فلكي وهكذا الثاني والثالث حتى تم
تسعة من الافلاك فيكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب افاد عقل العاشر او بواسطة
تعقل الامكان فلك القمر ثم العقل العاشر هيولي العناصر بعينها اضافة السماويات يحصل منه صورها
بجهة تعقل الامكان ويحصل منه النفوس الناطقة بجهة تعقل الوجوب ولما كان ما يحصل منه
انما يحصل بتوسطه او بانضمام سماوية وحركاتها والجرام عنصرية وانفعالاتها واستعداداتها
مع وجود كثرة غير متناهية على التعاقب عن الثابت الذي لا تغير فيه ولا التاتي تغيره الى التغير
واجب الوجود وهو مع هذا طريقتهم في كيفية ترتيب الوجود واورد عليهم المتم من سره

بان كلامهم وان دل على وجود العالم العقلي وهو صحيح لا كلام معهم فيه ودلائلهم على ان لها كثرة عددية
وافرة وهو ايضا صحيح ليس فيها كلام وعليه طرق من البراهين عداها ان هذه الكثرة منحصرة في عشرة
او عشرين او خمسين ففيه انه معلوم ان في فلك الثوابت الافا من الكواكب مختلفة الانواع او
مختلفة اللواحق المميزة المتميزة بعضها عن بعض فهناك اثار كثيرة لا تحصى فان كانت مختلفة
الحقائق فظاهر انها لم تحصل بجهة واحدة ولا بجهات متعددة قليلة العدد وان كانت متفقة الحقائق
مميزاتها من الاوضاع والاعراض والمخصصات فيها كثرة والاختلاف فيستدعي ايضا جهات كثيرة خارجة
عن الحصر كيف والوهم يطوي في تعديه ما يقوله ان كل لاحق بعينه يعني اتيانا او زمانيا فان النوع اذا كان
واحدا والاشخاص مختلفة بالعدد فلها لواحق معينات بها فانه لابد من كثرة في علل ثلث الكواكب والجهات
الثلث في المعلول الثاني غير وافية بجميع ذلك ثم في كل فلك لكوكب من السبعة افلاك محيطة وغير محيطة
منها ما مركزه مركز العالم ومنها ما ليس كك فالجهات الثلث كيف يحصل منها افلاك كثيرة بصورها
وصلابتها ومقاديرها واشكالها اللائقة والكواكب والنفوس المدبرة لها ثم ما بال الشمس
اكبر الكواكب وفلكها اصغر من جميع ما فوقها من الافلاك العلى من الافلاك والاصغر الاعلى
يحصل من اعلى العلل من جملة العقول والادنى من الادنى وبالجملة لما يحل هذه الا تطويل الا
على طريقة حكمة الاشراق فذكر في هذا الفصل طريقة هي اوجه واتقن بين عمن طريقة المشائين
في هذا الباب يحل الاشكالات لا لاجل اثبات اصول عقلية هي كلها افلاك روحانية فوق
ما ذكروه سابقا كما انه يحل اشكالات التشابه ونقطة المحاذات وغيرها في علم الهيئة بايثات
اصول فلكية ذكرها صاحب التذكرة وتلميذه صاحب التحفة ضاعف الله اجرهما فوق ما اثبته
المتقدمون عن البطليوس والمحققين فان للوجوديات اضدادا كاضداد الجسمانيات فقال بعد ذكر وجوه
ما علمتم **قوله** ثم يحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث ا ه حاصله كما اشار اليه في
غير هذا الكتاب انه لما ثبت ان في العقول المجردة كثرة عظيمة وانه لا يا خذ الافلاك في الترتيب
في اولها يا خذ العقول في الترتيب لما العقول يحصل منها مبلغ من الترتيب الطولي فيحصل من
تلك الطبقة على نسبة نورية بينها طبقة من العقول تجري العقليات منها على نسبها تجري
الفروع وهي تعنده ان يحصل من مجموع اشياء ما لم يحصل من الافراد ثم يحصل من الفروع الاحكام
من الاشرف فالاشرف من النازل فالنازل ومن المتوسط فيها متكافية وفيها غير متكافية
فالغير المتكافيات من اشرف الطولي **قوله** الى ان انتهى الى عد غير والمتكافيات من الذين في الطول انما

الموجبة لكا فوه الحاصلة منها هي الثواني وعلى راى الفريقين كما قال الشيخ ولا يعلم جنود ربك الا هو
وبين العقول هيئات بها النورانية الا هو تنبيه عدد بغير كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس
المقدار مبادي الموجودات هي العدد يعني بما ذكره ان في الملكوت جهات نورانية قائمة لا في جهات
هي ابنات العقلية [...] لانه [...] متعلقاتها على نحو هي البسيط ما في الموجودات العاشرة وبينها
من النسب العددية عجائب يحصل منها في الاجسام عجائب نسب هي كأنها ظلال لها [...] النسب
هذا خلاصة ما ذكر في غير هذا الكتاب والذي ذكره في هذا الكتاب ان نور الانوار يقع منه على كل
واحد من الانوار العقلية شعاع عقلي وهو نور سانح وكذا يحكم كل عال على سافل فيحصل من هذه
الانوار سلسلة اخرى وايضا يحصل من مشاهدة كل ما سوى نور الانوار لما فوقه نور اخر فيحصل
من هذه المشاهدات سلسلة اخرى ويحصل من التراكيب بين كل قسم ثنائيا وثلاثيا ورباعيا
وهكذا سلسلة اخرى ومشاركات بحسب المزدوجات وكذا من التراكيب بين افراد كل قسم
من افراد قسم اخر اثنين اثنين او ثلثة ثلثة وهكذا وكذا يحصل في كل قسم منها مناسبات اشراقية
ومشاهدية ومزدوجات بينها وكذا بينها وبين افراد سلسلة اخرى ومشاركات بحسب احوال القهر
والمحبة والعز والذل وغير ذلك من المعاني الوجدانية فيحصل طبقات منها بحسب طبقات العقول
ويختص بعضها بما بتلك النسب من العقل الاول فهي [...] غيرها من النسب كما اشار اليه
بقوله نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب فيعني بالنسبة في السلسلة العقلية هابطة حتى
ينتهي الى اخرها فالنسب تابعة للعقول وكما ان العقول منقسمة الى اعلى وادنى فكذا النسب وكما
ان العقول طبقة طولية هم الملائكة الاعلون وطبقة عرضية والثانية منقسمة الى طبقات الى ان ينتهي
الى طبقة سافلة هم الادنون فكذا النسب يختلف بعضها [...] ترتيبها [...]
من تلك النسب فانظر في علم العدد فانه ينقسم الى احاد وعشرات ومئات والوف وفي كل مرتبة من
هذه المراتب من النسب والاحوال ما لا يكاد يخفى فالاشتراكات التي بين الاعداد والمناسبات من
الضعفية والنصفية والثلثية والربعية والعادية والمعدودية والتشارك والتباين والجذرية
والمربعية والمكعبية وغير ذلك من احوال العدد متولدة من المشاركات وكذا المناسبات العقلية
في عالم العقول بين اصولها وفروعها وكالاعداد بازاء الاعداد والنسب بازاء النسب فهذه طريقة
الشيخ قدس سره وهي حسنة محكمة الا ان فيها اشياء يجب التنبيه عليها احدها ما مر من ان اثبات
النور الاشراقي السانح على النور الاقرب من نور الانوار وكذا على كل سافل من العالي من جهة [...]

القابلية غير موجبة عند التفتيش لان الجهات لا يكون في عالم الابداع الاضافية وثانيها ان يكون حينئذ
المشاهدة زائدة على الهوية النورية الظهورية التي هي لها بجاعلها وحقيقتها عين الشهود
والوجود التعلقي بجاعلها غير معلوم اللهم الا ان يقال ان كل هوية نورية [...] الاولة
وفقر في ذاته وغني بجاعله وله احد الاعتبارين غير الاخر فبكل من الاعتبارين يصير [...]
ثم مراتب غناه متفاوتة بحسب تعدد الواسطة بينه وبين الاول في ايجاده فلعل بكل ما كان
علله غني اخر فيفيض عنه بكل غني معلول اخر وثالثها ان التركيب بين الاشياء انما هو بالوجود
امر اعتباري لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له لا يصير منه موجود اخر فان مجموع الحاجب
والعقل الاول ليس موجودا ثالثا غير كل واحد منهما وكل احاد ليس بها صورة وحدانية فلا وجود
لمجموعها في الخارج غير وجودات الاحاد فيبطل ما فرع على ذلك من اصدار الاشياء عن كل
اثنين اثنين ومن كل ثلثة ثلثة وهكذا سواء كان التركيب بين الذوات او بين الجهات
او بين النسب فعله قدس سره حتى ان القاهر الثاني يقبل من النور السانح من نور الانوار مرتين
منظور فيه من الوجهين الاول والثالث واعلم ان المحقق الطوسي طاب ثراه ذكر
في شرح الاشارات وغيره مسلكا في صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وكانه اخذه من كلام
الشيخ قدس سره مع تجريد وتنقيح في العبارة فقال انا فرضنا مبدءا اول وليكن ا وصدر عنه
شيء واحد وليكن ب [...] ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء [...]
شيء [...] وبتوسط ج وحده ثان وبتوسط ج [...] ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب [...] خامس
وبتوسط ب ج [...] سادس [...] سابع [...] ثامن [...] تاسع
[...] عاشر [...] حادي عشر [...] ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالث المراتب
ثم جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر اليها وفيه شيء واعتبرنا التركيب في المتوسطات التي
يكون فوقه واحد منها [...] المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة من مبدء واحد انتهى كلامه وفيه ما نبهناك عليه مرارا كما لا يخفى فلا حاجة الى الاعادة
قوله قدس سره كما شعر [...] اشارة الى ان وجود بعض الاشياء وحصته على ثلثة انحاء
منها ما يكفي وجوده الفاعل فقط كالمبدعات عنه ومنها ما يحتاج معه الى قابل يقبل من غير تغيير
وحركة انفعالية وهي كالانوار الحسية الحاصلة في الاجسام المستنيرة دفعة واحدة وكذا

وكذا التصورات الاولية الحاصلة في النفس المفارقة منها ما لا يحتاج الى تعاقب تحصيلها الى تجدد حال
وتغير وقبول وانفعال وهو كالسخونة الشديدة يحصل في الماء تدريجا في القسم الاول فلا يشتبه
على احد ان تعددها بتعدد الفاعل وفي القسم الثالث لا يجب ان يكون تعدد الاثر من جهة تعدد المؤثر
ولا اشتداده من جهة اشتداده ولا الحكم بجواز ان يكون تعدد الفاعل في اشتداد الاثر كالحرارة في
مثالنا كتعدد احد العلل المقتضية لشيء واحد فان الفاعل في الطبيعيات وفي عرف الطبيعيين
هو كالمعد والمعد يجوز ان ينعدم مع بقاء المعد له بحاله على حده كما انه ولما في القسم الثاني فتحقيقه ان الانوار
المحسوسة لقربها الى افق العالم الاعلى مما يغلب فيها الجهات الفعلية على الجهات الانفعالية فاشتدادها
لا يكون الا لاشتداد الفاعل بل لا اشتداد فيها وانما اشتدادها وضعفها فقط لا اشتداد ولا تضعف
الا بالعرض كوجود الحجاب بتراكمه شيئا فشيئا بين المنير والمستنير وكما ان اله تدريجا فيتبعهما اشتداد
المستنير في نفسه وتضعفه بالعرض فهكذا شأن الموجودات المتوسطة بين عالم العقليات والماديات
فانها وان كانت مفارقة لكن حصولها من جهة الفاعل وكمالها ونقصها بحسبه وبهذا ذهب الشيخ الى
تعدد الامثال واجتماعها في محل واحد في باب النور بخلاف الحرارة لان استحالة اجتماع المثلين
في محل واحد في باب النور بخلاف الحرارة لان استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لا يجري دليله
فيهما لان التمايز حاصل بينهما بالفاعل بدليل انه اذا وقع حجاب بين الحايط وبعض السرج المضيئة
له نقل بحسبه نورها ويقع من ذلك الحجاب ظل عليه وكذا يقع ظل من سراج عن سراج اخر بحيث يكون
جرمية فعلم ان لكل مرتبة من الضوء متعينة بالفاعل ويتعدد الضوء حسب تعدد فاعله الا دخل
للقابل فيه فلذا لا يتعدد لتعدد الاشتداد اذا كان القابل واحدا قوله قدس سره لكن لا علم للبرزخ بذاته
كل اشراقات آه يعني ان الاشراقات المتعددة الواقعة اذا كانت واقعة على ميت كالاجسام
فانها وان تمايزت بتمايز العقل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لا شعور له بتلك الاشراقات
ولا تتميز بذاتها بخلاف الاشراقات المتعددة الكثيرة اذا وقعت على جوهر حي عقلي لا يغيب ذاته
عن ذاته ولا ما حصل في ذاته عن ذاته فانه لا محالة شعور بكل واحد مما يشرق عليه من الانوار العقلية
من هذه الاشراقات ومن كل واحد فيحصل من كل واحد من مشاهدة الانوار وانعكاساتها نور مجرد عقلي وهذه الانوار العقلية
الحاصلة باعتبار احاد الاشراقات التامة والاشعة الكاملة وكذلك باعتبار احاد المشاهدات
كلها مترتبة ترتبا طوليا في الرتبة الاولى وهي التي سماها الانوار العقلية الاصول قوله
قدس سره فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثيرة بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات يعني

كما يحصل

كما يحصل عدد من القواهر المترتبة باعتبار احاد الاشراقات كذلك يحصل باعتبار احاد المشاهدات
لما علمت ان المشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع قوله قدس سره ثم انه يحصل من هذه الاصول
تراكيب الجهات آه اي ثم يحصل من هذه الاصول النورية العقلية التي حصلت مترتبة متنازلة
طائفة منها باعتبار صور الاشراقات ... وطائفة منها باعتبار عدد
المشاهدات كذلك اعداد من الانوار المجردة العقلية باعتبار الجهات العقلية التي فيها ومشاركة
تلك الجهات العجيبة ومناسباتها العقلية ومباينتها بما هي العلل الموجبة لما في عالم الاجسام وعالم
الامثال ... كمشاركة جهة الاستغناء مع الشعاعات ... جهة الفقر معها او مشاركة
جهة المحبة معها وكذا مشاركة جهة الاستغناء مع القهر تارة مع المحبة اخرى وغير ذلك من
التراكيب وكذا بمشاركة اشعة تلك الانوار بعضها مع بعض وكذا بمشاركة المشاركات بعضها
مع بعض او بمشاركة المباينات بعضها مع بعض باعتبار كل من جهات الاشراقات وجهات المشاهدات
وغير ذلك من التراكيب والاعتبارات العقلية التي لا يعرفها ولا يحيط بتفاصيلها الا الباري
وخواص ملائكته فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها شيء وبالازدواج بين كل اثنين
شيء وكذا بين الثلاثة والعشرة متضاعفا شيء وكذا حكم كل جهة من المناسبات التي بينها كما ذكره
الشارح قوله قدس سره وبمشاركات اشعة الجميع سيما آه اي يحصل بمشاركة انوار الجميع لا سيما الانوار
الضعيفة النازلة في الجميع غير ما حصل بالاعتبارات المذكورة اجرام الثوابت بكثرتها وكذا
صور الثوابت كالحمل والثور والاسد والسرطان وغيرها فانها حصلت باعتبار مشاركة اشعة
بعضها مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والفقر والمحبة والقهر كالمناسبات الغريبة العجيبة
التي بين الاشعة الكاملة الشديدة ويحصل من باقي الانوار الحاصلة من الاشعة والمشاهدات
وما بينهما من المناسبات والمشاركات سائر الاجسام الفلكية والكوكبية والبسائط العنصرية
ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الاجسام المذكورة فيحصل لكل واحد منها نور مجرد
من هذه الانوار النازلة ويسمى ارباب الاصنام النوعية وطلسمات البسائط والمركبات
العنصرية وهي المسماة بالمثل الافلاطونية قوله قدس سره فيحصل لكل من هذه الطلسمات نور مجرد
ما هو آه اعلم ان اصحاب هذه الطريقة كالشيخ ومن تقدمه لما راوا الثوابت مع ما تحتها من الاجسام
ليست مترتبة في الوجود والعلية لما ثبت ان الجسم لا يكون علة لجسم اخر ولا في الشرف والكمال
من كل وجه ولا كونها بحيث يكون ما هو اعلى مكانا اقوى واكمل واشرف مما هو اسفل منه وذلك

الشمس وان كان اشرف كوكبا من فلك المريخ لكنه اقل مقدارا منه واسفل مكانا بل مكانه فيه
فيجوز ان يحصل منها من الانوار المجردة الطولية التي هي الاصول المترتبة الغير المتكافئة فان
الحامل لانا اذا كانت غير متكافئة لا تحصل منها من الطبقة الثانية العرضية التي هي ارباب الاصنام
والطلسمات المتكافئة الحاصلة بسبب المشاركات المكنة مباينات لو الحقيقة بين الانوار الاصلية
الطولية ولما كان الفلك الاعلى اشرف من جميع الافلاك التي تحته على الاطلاق فيشتمل على عشقا
وحقيقة وعظا حيل ان علته اشرف العلل وهو العقل الاول كما ان النور الاقرب علته اشرف ...
الفلك ... يعقل ... فلك ... من ان النور الاقرب له فقر في نفسه وغنى بالاول ثم
وهو يعقل غناه بالاول ... وهو هيئة ... ويعقل فقره في نفسه وهي هيئة ظلمانية
فيه فباعتبار غناه ومشاهدة جلال المبدع يصدر منه عقل آخر وباعتبار ان نفسه مستفيضة
ومستظلمة بالنسبة الى الفائض ثم ظهور فقره يحصل منه ظل وهو الفلك الاعظم الجرم ...
الجرم الاعلى ظلمة كاملة وغير نظر لان لقائل ان يقول لم صدر عن النور الذي لا اقرب عنه لا
اشرف في المبدعات بسبب استشراقه والفقر الحاصل له بالنسبة الى الباري تعالى جرم فلكي
ولم يصدر عن النور الثاني والثالث وغيرهما من الانوار الطولية بسبب تلك الجهة مع
كون تلك المرتبة في الانوار السافلة ابلغ مما في النور الاقرب لان الانوار كلما توغلت في ...
وضعف ضوؤها فناسب حصول الاجسام منها بتلك الجهة الظلمانية وايضا العالم المثالي
الذي هو الطف من العالم الحسي يشتمل على كثير من الافلاك والكواكب والعناصر والمواليد
فلا بد ان يكون له علل من الانوار المجردة اشرف وافضل من علل عالم الحس ... ذلك
كالاشباح المثالية ... واعلم ان هذا من الاشكالات استصعبها بعض الفضلاء قال والذي
يمكن ان يقال من جهة الاتباع الذوقية ان الطبقة الطولية من الانوار المفارقة لا يحصل
عن شيء منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جوهريتها وضعف القوة الجسمانية لانه
لو حصل من بعضها جسم لوجب ان يحصل من كل واحد منها جسم فيكون تلك الاجسام مترتبة ترتب
عللها العقلية وليس فيما نوجد اجسام لها هذا الترتيب لما ذكرنا من التكافؤ الذي بينها
فالانوار المجردة الحاصلة من هذه الطبقة الطولية هي طبقة العرضية وهي ارباب الاصنام
ينقسم الى قسمين احدهما يحصل من جهة المشاهدات التي بين الانوار المفارقة والثاني
يحصل من جهة الاشراقات التي لها ولما كانت الانوار المجردة الحاصلة من المشاهدة اشرف

من الحاصل

من الحاصل من الاشراق وكان عالم الخيال المثالي افضل من العالم الحسي الطبيعي وجب ان
يكون المشاهدات علة للعالم المثالي والاشراقيات العالم الحسي لان الاشرف للاشرف والاخس
للاخس هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال وهو موافق لما سيجيء في كلام الشيخ فلعل ان
العالم المثالي متوسط بين العالم العقلي والعالم الحسي في الشرف والخسة فيحصل ... حاصلا
من هذا العالم من الطبقة العرضية النازلة من العقول المجردة صدر عنها الاجسام المثالية
اولا ثم الاجسام الحسية ثانيا بتوسطها لان العالم اذا كان متوسطا بين العالمين في الشرف فيكون متوسطا
في مرتبة الوجود لكن الحكم اصل ذكره هنا لانه لم يثبت وجوده بعد فاذا علم وجوده تعلم ... كون
الحسي فيما متقدما على الخيال لا يقدح في ذلك لان الكلام في الاسباب الذاتية والترتيب الوجودي
بحسب الفطرة الاولى في سلسلة البدو لا في الاسباب المعدة والترتيب الزماني بحسب الفطرة الثانية
في سلسلة العود ثم قال ويجب ان يكون في كل واحد من جنسي ارباب الاصنام اعني القسم الحاصل من
جهة المشاهدة والحاصل من جهة الاشراق عقل هو اعظمها شوقا وعشقا ونورا هو علة الفلك
الاعلى الذي فيه كما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لانها ينزع مما تحته من الاجرام
ولا يكافيه بل هو اكمل من الكل ... كذلك حكم العقل الذي هو علته بالنسبة الى الانوار العقلية
التي في الطبقة الثانية العرضية وهذا ايضا مما يحاذي قول الشيخ العلامة فيما بعد قوله من شرط
والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة اه اشار الى البرهان الدال على
اثبات الصور العقلية التي هي ارباب الاصنام الانواع الجسمانية من جهة قاعدة الامكان
الاشرف لا الاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون ما هو ممكن الاشرف منه موجودا
لو ... وتفصيله كما سيأتي بيانه ولما كان عجايب الترتيب ولطايف النسب والقسمة في العالم الجسماني
من الافلاك والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجايب الروحانية والغرايب النفسانية
من احوال قواها وكيفية ترتيبها وتعلقها بالبدن ما يعجز العقول عن ادراكها واحصائها وكان
ان عجايب الترتيب ولطايف النظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع
في العالم الجسماني وعالم النفساني فيجب وقوع نظايرها في العالم العقلي ثم كيف يمكن ان
يكون غرائب الترتيب وعجائب محاسن النظام واقعة في العالم الجسماني الظلماني اكثر مما في
العالم الروحاني والعالم الجسماني ظل وفيه من الشر ... الى العالم الروحاني بل هي حاصلة منها
وهي الحقايق النورية الاصلية وهذه فروع لها وحاصلة منها ولانها ... طلسمات لها ... وانت تعلم

اصنام

ان مقتضى هذه القاعدة اعني قاعدة الامكان الاشرف ان يكون حقايق جميع ما في هذا العالم موجودة في العالم العقلي من العقول لما تقرر على وجه اعلى واشرف ولكن لا يجب ان يكون العدد كالعدد فان الكثرة والتفرقة نقص للوجود والوحدة والجمعية كمال الوجود فيجوز ان يكون الانواع المتعددة في هذا العالم موجودة بوجود واحد في العالم العقلي كما ان البدن ظل النفس ومثال له فهذا العالم له اعضاء كثيرة موجودة مع قواها بوجودات متغايرة وهي باجمعها متحدة في هوية النفس حيث لها في ذاتها سمع وبصر وتعقل وشم ولمس خارجة عما في البدن فهذا السمع والبصر والتعقل والشم ونحو ذلك حالة انوى وكذا غيرها من المشاعر والقوى المدركة والمحركة والكل في ذات النفس كانه شيء واحد حتى قال كما اشار اليه المعلم الاول في اثولوجيا حيث قال الانسان الحسي ظل للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع السمع ولا موضع اليد غير موضع الرجل فلا يلزم ان يكون كثرة الانواع في هذا العالم تابعة لكثرة العقول هناك كيف والعقل عندنا كل الاشياء الموجودة بعده وكذا كل موجود عالي شريف هو جميع الاشياء ودونه في شرف الوجود قوله وان الانواع ليست في عالمنا بمجرد الاتفاقات اه هذا اشارة الى مسلك اخر من البرهان على وجود المثل الافلاطونية والعقول المفارقة وهو انك اذا تاملت الاتفاقي نوع المتوالدة الواقعة في عالمنا هذا وجدتها مستمرة محفوظة بتوالي الاشخاص وتعاقب الافراد غير واقعة فيها بمجرد الاتفاق الا لما كانت مستمرة دائمية ولا اكثرية فان الاتفاقيات هي اقلية الوجود كما افاده الشيخ فلو كانت اتفاقية لجاز ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس لكثرة وكذا حكم باقي الحيوانات وكذا انواع النباتات لجاز ان يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم غير الكرم ومن البر غير البر ومن الشعير غير الشعير وليس الامر كذلك بل نجد هذه الانواع محفوظة الوجود دائمة الوجود الا ان يشاء الله على نمط واحد من غير تبدل وتغير وانقطاع والامور الدائمة المستمرة على نهج واحد لا يبتني على الاتفاقات العرضية فيجب ان يكون صورتها محفوظة في عالم الابداع وهي الحوافظ لما في عالم التكوين فلكل من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه وهو الحافظ المدبر له المعتني به وهو كل ذلك النوع ولا يعنون بالكلي الكلي المذكور في علم المنطق لكونه من المعقولات الذهنية التي لا وجود لها في الاعيان ولا يوصف بالحصول من كونه قائما بنفسه ممكنا للتاثر فعالا لما دونه وكذا لا يعنون بقولهم ان رب النوع صورة كلية لذلك النوع ان ذلك العقل المسمى بالكلي موجود بعينه

في الكثيرين بوجودات جسمانية كما ثبت في الكلي الطبيعي فانه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد المعين الذي لا تعلق لها بالمادة موجودا في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى بل معناه ان له وجودا عقليا معقولا بالفعل نسبته الى جميع الاشخاص نسبة واحدة احاطية غير مباينة لها قوله من تصور نفوس محركة للفلك اه كانه اراد جواب من يكاد يعترض انه لا يلزم من كون الانواع غير واقعة على سبيل الاتفاق ان يكون قبل وجودها معلومة للمبادي بعينها صور موجودة في المبادي فلا يلزم ان يكون تلك الصورة قائمة بذاتها لجواز ان يكون تصورات النفوس الفلكية فاجاب بان تلك التصورات ان يكون كثيرة حسب تكثر الانواع فلا بد في حصولها من سلسلة الابداع من جهات فاعلية كثيرة لما فوقها وكذا الكلام في تلك الكثرة فينتهي كثرتها بالاخرة الى نكتة في فاعلها قوله من سر ومع اسم عنايته فسيطلع اه هذا ايضا جواب عن ايراد مقدر اخر تقريره ان اصحاب المعلم الاول كالشيخين ابي نصر وابي علي اثبتوا صور جميع الموجودات على كثرتها وتفصيلها في ذات الاول بحانه وسموها عناية وقالوا بانه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الارض ولا في السموات علما كليا متاخرا عن ذاته ونحن كالزائدة وصفاته على سبيل العناية الخالية عن الانفعال والالتفات بما دونه فاجاب بانه سيطلع وانت مستطلع على الكلام فيها وعليها ان شاء الله قوله من سر والصور النوعية المنفصلة في المجردات اه هذا ايضا دفع من ايراد اخر وهو احتمال ان يكون الصور العقلية المطابقة هذه الانواع الطبيعية موجودة في ذوات بعض العقول المجردة وحاصلة من الجهات الفاعلية التي لها فوقها فاجاب بان تعددها وتكثرها ينتهي الى التكثر في ذات واجب الوجود او ان الاحتمال المذكور على كان مناقضا لما اشتهر منهم ان جهات كل عقل منحصرة في الاثنين او الثلث وهي تعقل الواجب وتعقل ماهيته الممكن وتعقل وجودها بالاول لكن يجوز من قبل كثرة وافرة في الصور القائمة بالمجردات من جهة تضاعف الافاضات لاجل تضاعف الجهات الحاصلة في العقول بواسطة تعددها وترتبها في النزول لحصول نسب عقلية بينها فكل بعد العقل من الاول تم كثرت جهات الفيض والافاضة حتى ينتهي الى مبلغ من الاعداد وجهاتها يكفي اعدادا الصور القائمة عليها من المبادي الاولى لا يكون مطابقة هذه الانواع الجسمانية فيكون تلك الصور هي اسباب صدور هذه الانواع من المبادي العالية كما جوزه المتاخرون من الاشراقيين الانوار العقلية العارضة للمجردات غير حاجة الى اثبات المثل القائمة بذاتها

غاية الامر ان يكون عدد المفارقات التي يحصل بسببها او بسبب جهات افاضاتها او اشراقاتها اكثر
مما هو المشهور من ان عشرة او احد عشر ينفع له فلا بد ان يكون نوعها فانما تنها تتر في عالم النور
ثابتا لا يتغير انما يتم لو وقع وجود الصور المطابقة لها القائمة بغيرها من المفارقات فان
ما ذكره جدليا ليس برهانيا الا ان يدفع هذا الاحتمال المذكور ويجيء ما فيه كنا بيانه قوله
س سره فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة بين الاعلين اه حتى لاله لا ينقطع عن الاعلين فيجب ان تتصل
الاعليين وقع من الشارح ههنا تبديل حيث شرح الكلام على وفق المصحح اذ الاشبه في ان النصوص الشيخ
س سره ان اصحاب الاصنام المتكافئة وارباب الانواع يجب ان لا يكون من طبقة القواهر الطولية الاعالي اذ لا
لكانت اصنامها مترتبة في الشرف من كل وجه لان الصادر من العقل الاشرف من كل وجه من عقل
اخر يجب ان يكون اشرف من كل وجه من الصادر من ذلك العقل الاخر وليس في الاجسام الفلكية
ولا العنصرية ما له فضيلة من كل وجه على غيره حتى ان الشمس التي بين الكواكب كالشمسة القلادة
بين سائر الجواهر التي ليست اشرف من المريخ مما فوقه من كل وجه والا لكانت اعلا مكانا
واعظم فلكا منها وليس كذلك قوله س سره فلا يكون مدبراتها عللها اذ لا يستكمل العلة اه كون النفس
علة للبدن ممتنع لوجهين احدهما ما ذكره الشيخ وهو انها استكملت بالبدن فلا تكون علة ذاتية لا يستكمل
بمعلولها وثانيهما ان افاعيل النفس لا تحصل منها الا بمشاركة الجسم وبعضها لانها جسمانية الفعل
وان كانت عقلانية الذات اذ لو كانت غير جسمانية الفعل ايضا لم يكن نفسا بل عقلا مفارقا
بالكلية والمفروض خلافه هف فاذا كان فعلها بالجسم وبمشاركة الوضع فلا يمكن ان يوجد
جسما مطلقا فضلا عن بدنها اذ لا وضع لبدنها بالنسبة الى بدنها ولا لجسم اخر قبل وجوده وهذا
الوجه اولى من الوجه الاول لان ما ذكره اذ ربما يشكل احد بتجويز ان يكون في البدن جهتان
مختلفتان يكون باحديهما [illegible] فانفضا عن النفس وبالاخرى يكون لا لاستكمالها لكن افادوها
ساوقها الاخر ثم [illegible] ذلك الاخر نفوسا يستفيد منها ذلك المفيد كما لا ذا الحقيقية يكون
المفاد شيئا والمستفاد منه شيئا اخر فكذلك حال النفس في افادتها الروح البدن وهي مادته
القابلة هيئاته وصورته الكمالية وقواه الحسية ولستفاداتها من الصور الادراكية الفائضة
على مشاعر البدن من الجوهر الفعال قوله س سره فتركيب الاقسام في العلو لا تنقص ان شاء الله اعلم انه
قد سلف ان القهر انما نشأ عن قوة الوجود وكماله والمحبة نشأت من ضعف الوجود ونقصه فما
من موجود بعد الاول الا وله كمال بالقياس الى ما فوقه الا الهيولى التي هي بالقوة من كل جهة [illegible]

نقص ما في الكون وكل موجود له قهر على ما دونه وهو عبارة عن ازالة النقص عنه والاستيلاء عليه
بظهور الكمال له ومحبة وشوق الى ما فوقه وهو اتحاده به والطواعية تحته ورجوعه اليه طبعا او
ارادة لان ما فوقه علته وعلة الشيء تمامه وكون الشيء مع تمامه اكمل حالا من كونه مع نقصه لانه
مع نفسه بالامكان ومع غايته بالوجوب لانها علته ومنشاه والشيء كلما قرب من منشأه وموطنه
يصير اقوى واتم حالا ثم ههنا نرى جميع الاشياء متوجهة نحو المبدأ الاول الحق طالبة اياه سالكة
نحوه واجدة اليه صائرة اياه كما وقعت الاشارة اليه قوله س سره ثم النار لما قربت من الاثير ما قال هذا
القهر على ما عنه لاجل كونها اقوى وجودا منه فتحيل الى نفسها ما تحتها من جاذبية وكيفها اقوى وجودا من سائر
العناصر ليس لكونها في مكان اعلى من امكنتها بل كونها في المكان الاعلى تابع لوجودها الاقوى [illegible]
ما تحتها وذلك لانها صدرت من مفارق اشرف من علل ما دونها او بجهة اشرف من جهة صدور [illegible]
منها او لو فرضنا نزولها الطبيعي من الفلكيات الى العناصر لكان فعلها فيها الاحالة الى جوهرها كما دل
عليها النظر الحكمي والذوق العرفاني قوله س سره واعلم ان الكل علة نورية بالنسبة الى معلولها محبة وقهرا اه
كل من يحب شيئا فانما يحب لاجل نفسه لانه يحب نفسه والمعلول لا يمكن ان يكون كمالا للعلة فلا معنى لهذا الا
على احد الوجهين احدهما ما مر من انها او المعلول بالعرض ولا يحصل ان كل من احب شيئا احب اثاره ولوازمه
والمعلول من جملة اثار العلة ولوازمها وكل شيء يحب وجوده لان الوجود محبوب فالعلة لما احب
وجود نفسها احب ما يليها [illegible] وثانيهما ان المعلول من حقيقة العلة الا انه قاصر عنها فيقصد بها وجملته
من سنخ العلة يكون محبوبا لها فالعلة بالنسبة الى معلولها محبة مع غزارة [illegible] بالنسبة اليها محبة
مع قصوره عنها ونقرها فالنسبة حبية وقعت في الوجود هي الكمال للاول والثاني هي اصل سائر
النسب فانها اي علتها وهي اول نكاح وقع بين الازواج وليس حكمه في غيره مما يتولد منه وهذا
هو النكاح الساري في جميع الذرات كما اشار اليه الشيخ س سره قوله س سره كما قال ومن كل شيء
خلقنا زوجين لعلكم تذكرون هذه الاية الكريمة دالة على ما قاله الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي
قال اهل التصوف اول ما وقع من النكاح المعنوي بين اسماء الله واعيانها لانهم قائلون بان
الاعيان بحقيقتها الى الوجود مكتسبة المؤثرة الوجود للممكن قال الشيخ الاكبر في الباب الثاني والثلاث
ثلثمائة اعلم ان النكاح سر الهي ومعنوي وطبيعي [illegible] للتناسل [illegible] يكون نتيجة الشهود
فاما الالهي فهو توجه الحق على الوجه في حضرة الامكان بالارادة [illegible] ليكون معها الانتاج
فالمتولد من هذا الاجتماع هو عين الممكن [illegible] وهو المسمى اهلا التوجه الارادي الحبي

النظ[illegible]

بلغت الاشياء ايجادا في عين ذلك الممكن ووجودا ان تشبث وهذا النكاح مستمر لا يصلح فيه التعطيل والطلاق
لا يقع في الاعيان القابلة للصور والاعراض وانما يقع في الاعراض والصور وهو علامة انتهائها في
الزمان الثاني من زمان وجودها قال واما الوطاء في حضرة الطبيعة وهي الامهات في النكاح الحسي
فاذا ولدت في النكاح الاول صورة من الصور كانت تلك الصورة اهلا للروح الكلي فانكحها الحق
فلما وقعها ظهر من هذا الوقاع ولد هو الروح الجزئي فحييت به تلك الصورة وصار هذا الولد يقوم
لها بتدبيرها ويبقى عليها ويفتح الاخطار ليكتسب ما يعود عليها احسانا … من الانفاق الحسي
والمعنوية والعرضية انما هي القوى التي لا وجود لها الا في هذه الصور الطبيعية لوجه هذا النكاح
فيقع لها الا لتداوم النكاح الطبيعي فهو ما يطلبه هذه الارواح الجزئية المدبرة لهذه الصور
من اجتماع الصورتين بالالتحام المسمى في عالم الحس نكاحا فيولد من هذا النكاح امثال الزوجين من كل
حيوان ونبات ثم قال والقا الشجر بالرياح اللواقح مثل النكاح الطبيعي في الشجر وصورة وقع النكاح في الاحجار
زمان جري الماء في العود … عند طلوع السعود فهو نكاح سعيد في طالع سعيد وما قيل في ذلك
… بين الزوجين ووقوع الولادة على قدر زمان حمل ذلك النوعين من
الشجر فمنه ما يولد في الربيع ومنه ما يولد في الصيف كما يكون حمل الحيوان مختلف المدة باختلاف
طبيعته فانه لا يقبل من تاثير الزمان الا بقدر ما يعطيه مزاجه وطبعه فاذا انكح الجو الارض وانزل
الماء … فيها آثار الانوار الفلكية تحركت الارض بالانبات وانبتت من كل زوج بهيج ولما
كان … من اجل ما يطلبه من النكاح اذ لا يكون الا بين الزوجين … ما يرى من
الانهار والله على كل شيء قدير … واشارة الى سر … الوحدانية وانه حضر
او حاضر في جميع الاشياء وان كان فيما ذكر ضرب من الخطابة ولا اقناع الا لموافق بكيفيات ذلك الاثر
اذا كان مطابقا للفهم قوله سوسرهما فاعل النهار … السماء وواجب … ولهذا كانت قبله
في العبادات في النواميس القديمة … في العبادات فانهم كانوا اليوم منها
بعث الشمس فكانها نايب عنها في ذلك الفوق وجودها وظهورها بالنوع في جميع الاوقات الا …
بخلاف الشمس كما ان القمر نايب عنها في اوقات من الليل وكذلك وقع التعظيم لها ولغيرها من الكواكب
في شريعتنا كما جاء في الكتاب الالهي من عظم القدر … حتى اقسم بها منها قوله تعالى
والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها وقوله والسماء والطارق وما ادراك ما الطارق النجم الثاقب
وقوله فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون

منهم

وقوله
عظيم فالسماء ذات البروج ثم انه قدس على الخليل عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام حيث اراه
ملكوت السماوات ليكون من الموقنين وفي الادعية المستجابة على الداعي للتحية والسلام …
تعظيم القمر وهو خليفة الشمس حيث قال ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير
المتصرف في فلك التدبير آمنت بمن نور بك الظلم واوضح بك البهم وجعلك آية من آيات ملكه
… ادعية شهورية للكواكب السبعة كان له في كل ايام الاسبوع دعوة
مخصوصة بحالها … من النسبة وفيها من التعظيم والمدح ما لا مزيد عليه فقال في دعوة الشمس
اهلا بالحي الناطق الانور والشخص الاظهر والكوكب الازهر السلام عليك وتحيات الله وبركاته
ايها النير الاعظم والسيار الاشرف الطالع المبتهج المتحرك في عشق جلال بارئه انت هو …
قاهر الغسق رئيس السماء فاعل النهار بامر الله ملك الكواكب سيد الاشخاص العلوية مالك رقاب
الانوار المتجلية بحول الله وقوة المطاعة … المنير القاهر الناهر الحكيم الفاضل اكبر …
من الاضواء المبتهجين خليفة نور الانوار في عالم الاجرام نورك في نور ينتهي اليه … ولك مثل
كبريائه … على عباده فسبحان من صورك ونورك في شوق
جلاله … في الفلك الرابع … ايها الاب القديس اسالك ان تسال … نفسك
الناطقة … اباك وعلتك ومعشوقك … حركتك … ظله وطلسمه وجميع
الانوار القاهرة العقول المجردة … الشوق اللائق بالعالم … البري عن التجدد والتغير
… الانوار العقلية الكل القيوم نور الانوار له كل عقل ونفس
وجسم … واجب الوجود ان … العلوم الالهية …
والفضائل العلوية صح
المشتاقين … من الآفات النفسية والبدنية … اهل النور والاشراق …
… الى الابد قوله … الحجاب … واعلم ان مجرد
عدم الحجاب غير كاف في تحقق الادراك بل لا بد من الحضور للمدرك عند المدرك وهذا الحضور
لا بد فيه من احد الامرين اما الاتحاد … كما في علم المجردات … التعلق العلي والمعلولي
والشيخ ايضا صرح في بعض المواضع بان لا بد للعالم في علمه بغيره من سلطنته وقهره على ذلك الغير …
لا … للقاهر عليه … ان المبصر لذلك النفس هي القوة الفايضة من النفس على القوة التي
هي في … الذي ذكره … من ان الابصار … ان تحقق الابصار كما حققنا
لاجل ادراك الذي … قوله … لما كان …

سبحانه بالاشياء عبارة عن اضافة قيومية حضورية وكان علمه تعالى عنده راجعا الى بصره وعنده غير معلل
يرى ان علمه بالاشياء عبارة عن صور حاصلة فيها في ذاته كما عند المشائين واتباعهم كالشيخين ابي نصر
وابي علي وكثير من تلامذته كان عنده علم الراجع الى علمه لان كل صورة حصلت في الذهن
وان تخصصت بالف تخصيص فهي كلية مشاكلة فلا يكون العلوم بها تخصيصا مبصرا وهذه الطريقة
اجود طريقة لانه بكل نوع اضافة القيومية اليه واضافة ابصاره ايضا راجعة فيكون قدرته وعلمه وبصره شيا
واحدا فقد روى الاشارات الى انه لا يعرض له تعالى اضافات متخالفة بل له اضافة واحدة يصح بها
الاضافات التي هي عالميته وقدرته وبصره ووجوده ورحمته وجميع هذه الاضافات كلها اليه شي
واحد هو ذاته تعالى الذي هو عين صفاته الكمالية كما انه قيوميته الاضافية هي عين جميع اضافاته
الى الاشياء على الترتيب السببي والمسببي وتعقله الاضافات العقلية على الوجه المذكور لا يوجب
تكثرا في ذاته فنور الانوار لقوة تسلطه على الاشياء مشاهدة قهره لها بالقوة النورية الغير
المتناهية يكون حاضرة وظاهرة له حضورا وظهورا لا يتصور ان يكون اتم منه ولا اكمل
فلا يحجبه شيء عن شيء ففي وجود الاشياء عنه نفس ابصاره اياها فاشراقات نوره الوجودية
عليها فعله نفس قدرته كما ان النور فياض لذاته والوجود الواجبي قيوم لغيره قوله س سره و
المشائين واتباعهم ما قالوا علم الواجب الوجود ان خلاف بين الفريقين في علم الواجب لذاته وصفاته
الكمالية الا بمجرد الاصطلاح وتبديل لفظ الوجود بالنور انما الخلاف بينهما في علمه بما سواه فقال
اتباع المشائين ان علمه تعالى بما سواه متقدم في الوجود عليها لان علمه تعالى فعلي فلا بد ان يعلم الاشياء
اولا ثم يوجدها قال في الشفاء اعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما ان عرض لنا
اخذنا نحن من الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما
انا نعقل صورة بناء نبتدعه ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة للاعضاء الى ان نوجدها فلا
يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب هي هذا
فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة
الموجودات على النظام المعقول عنده على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء ولا يحتاج الى ان يكون [illegible]
عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب
الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق لذاته التي هي مبدء كل نظام خير من حيث هي كذلك فصير نظام
الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل عنه البتة ولا يشتاق شيئا ولا

يطلبه

يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج بقصد الى غرض انتهى كلامه وهو خلاصة ما
في علم الله تعالى قوله س سره فبقي لهم اشارة اوردها على المشائين بان علمه تعالى بالاشياء ان كان عبارة
عن عدم غيبتها عنه تعالى مع التجرد فلا يجوز ان يكون علمه تعالى بالاشياء متقدما عليها ويكون وجود
الاشياء عين علمه تعالى بها لان عدم غيبة الشيء لا يتحقق الا بعد تحقق ذلك الشيء وان كان عبارة
عن صور موجودة فيها في ذاته فتلك الصور ايضا من جملة الاشياء الصادرة عنه فيلزم تقدم
وجودها على وجودها اي التسلسل في الصور العلمية المترتبة الى غير النهاية والجواب بنيابة عنهم كما قال
الرئيس في الشفاء ان فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان يعقل وان يفيض عنه صورته
معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة فهو تعالى يعقل ذاته ومبدع الفيضان كل معقول من حيث
هو موجود صورته انتهى كلامه وتوضيحه ان كل ما وجوده وجود مادي مشوب بلواحق مادية
غريبة عن ذاته مانعة عن كونه معقولا بل محسوسا فيحتاج في كونه معقولا الى صورة زايدة
عليه قبله او بعده وكل ما وجوده وجود صوري مجرد عن المادة وعن عوارضها فهو معقول بالفعل
لا يحتاج في كونه معقولا الى صورة اخرى والا لتضاعفت الصور وتسلسلت الى غير نهاية حيث
تعقل شيء فلم يكن شيء من هذه الاشياء معقولة لاحد وهو محال فنفس صور المعقولات الفايضة
عن الواجب نفس معقوليتها واعلم ان الشيخ الرئيس وغيره من توابع المشائين ذهبوا الى ان علمه تعالى
بما سوى ذاته وعلمه تعالى بالاشياء الخارجية بصور عقلية قائمة بذاته واكثر المتاخرين اعترضوا عليه
باعتراضات سخيفة بعدم اطلاعهم على كيفية قيام تلك الصور بذاته وكيفية [illegible] بها و
ترتبها وكيفية تاخرها عن ذاته تعالى لا ينفصل عنها ولا يتكامل بها حتى ان المحقق لمقاصد الاشارات
مع مبالغته في تعظيم الشيخ ونصرته اياه واشتراطه مع نفسه ان لا يتعرض في شرحه الكتاب على ما
خالف فيها مناقضه قال لولا ان اثبات الصور في ذاته يوجب ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
ثم موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وان يكون محلا لمعلولاته الممكنة الكثيرة المتكثرة الوجود
وان يكون معلوله الاول غير مباين له وان لا يوجد شيئا مما يباينه الا بتوسط الصور الحالة في
ذاته وكل هذا خالف لمذاهب الحكماء والاقدمين من يقول بنفي العلم عنه تعالى من الكثيرين ومذهب افلاطون
القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها ومذهب المشائين القائلين بثبوت المعدومات [illegible] كلام
انما تكون من الفلاسفة حذرا من التزام هذه المعاني فانهى خلاصة ما ذكره وكلام يحتاج الى التطويل
لتكون مصير التقصي عن جميع ما ذكروا حق به على الشيخ الرئيس من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى

كتابيه المبتني بالمبدأ والمعاد في كتب الشيخ كالشفاء والتعليقات لما بركفاية من جميع ما اورده
فان الله المحقق عليه في هذه المسئلة **قوله** سره وكان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله اه يمكن
ان يحمل هذا الكلام على وجهين احدهما ما افاده اه ولا يخفى عليك ان فيهما اشكالا اشتراك
الورود على المذهبين فانه اذا قيل كيف يكون علمه بالاشياء المعقولة بالذات قبل وجودها ازل الي
التفصيل الواجبية وان كان النفس الصور المعقولة القائمة بذاته انما نشأت منه عند ثبات
ونفس الامور الصادقة عند الوجد فيهن لكن العلم الكمالي الذاتي له بالاشياء قبل ايجاد تلك
الصور العقلية التي هي تركيبها كون ثابتا له وان العلم بالشيء يجب ان يكون مطابقا له مثلا اذا
لا يخفى عنه الاباني ان علمه بالاشياء منطوي في علمه بذاته لكن كيفية هذا الانطواء مما يصعب
تصوره وعلى اكثر الحكماء فضلا من غيرهم وسنرجع اليه انشاء الله والثاني ان يكون المراد منه ان العلم
بكل شيء يجب ان يكون بنفس ذلك الشيء لا بامر مغاير له زايد عليه كما عليه المشائين انه كان علمه
بذاته ذاته فكذلك علمه بغيره غير ذاته فالذي افاده الشيخ من حمل الكلام عليه ينبغي ان يكون متعلقا بقوله
واما ما يقي ان علمه بذاته منطوي اه اقول واعلم انه لما دنف المحقق الطوسي قدس سره القول بالصور
العقلية في ذاته حاول طريقة اخرى لتصحيح هذا المطلوب باكثره مستفادة من الشيخ الرئيس وهي
تحققه مثال العاقل كما لا يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو
لا يفتقر في ادراكه ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة تلك الصادرة التي هو بها هو واعتبر
نفسك انك تعقل شيئا بصورة متصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل مشاركة من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل بنفسها فاذا كان حالك مع
ما يصدر عنك لذاته من غير مداخلة غيرك ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك
اياه فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل شرطا في حصول تلك الصورة فان حصلت بطريق اخر
غير الحلول حصل التعقل مع غير حلول كما هو معلوم الحصول الشيء لفاعله ليس بدون حصوله لقابله
في كونه حصولا لغيره ثم قال قد علمت ان الاول عاقل لذاته ولا تغاير بين ذاته وعقله لذاته في
الوجود وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين شيئا واحدا
في الوجود فاحكم بكون المعلولين ايضا معا الاول وعقل الاول شيئا واحدا في الوجود ثم لما كان
الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب ولا موجود الا
وهو معلول لا للواجب كان جميع صور الموجودات على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول

الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور على ما هي عليه فلا يعزب عنه مثقال ذرة من غير انفتاح
الى المحالات فلعله غير محتاج من وجوه احدها ان قوله كما لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى
الصورة غير صورة ذلك الصادر انما لم يكن وجوده وجودا صوريا مجردا عن المادة الجسمانية
فلم يكن معقولا له الا بواسطة صورة اخرى والتمثيل بالصور العقلية الصادرة من نفس الانسان
غير نافع في هذا المطلب لان تلك الصور وجودها وجود صوري مجرد عن هذه المواد الجسمانية
انه من الذي انكر ان وجود الصورة المجردة الصادرة عن العقل الاول للباري جل ذكره نفس وجودها
نفس تعقله اياها لكن الكلام في الاشياء الجسمانية ليس وجودها وجودا عقليا صوريا لكونها
مغمورة الوجود في المواد مستهلكة الوحدة الثابتة في الابعاد والاعداد فلا بد ان يكون معقولة
للاول لانها موجودة عن الاول فلو كان نفس وجودها الجسماني نفس معقوليتها من غير تغاير
لم يكن الواجب عقلها الا انا حيث علمنا ان الوجود الجسماني عقلا ومعقولا ولو انه كما
انا بتعلق غواشيها وعلائقها التي اكثرها امور عدمية امكانية لكان محسوسة لا معقولة
ولكان نشاء ادراكه ثم لو كان له ذلك مشوبا بالعدم النفي والخلط وعلمه مصحوبا بالجهل تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ثم لو فرضنا ان هذا الوجود مرتبة من مراتب العلم التفصيلي له لكن بناء على ان الوجود لا ينفك
عن الشهود فلا شك ان الواجب يجب ان يكون عالما بالحوادث قبل وجودها علما مستمرا غير
متجدد فان كان علمه بها بان يتقش صورها في عقل او نفس فلم يكن نفس صدورها عنه نفس تعقله
اياها بل كان يتوقف العلم بها على وجود غيرها ومنهم من انه كلما عقله خلاف وجده فلا بد
ان يكون لجميع الاشياء صور موجودة عنده ثم قاله بها الاشياء غير فلو كان نحو وجود الاشياء
بعينه نحو معقوليتها له لكان وجودها له وجودا ارتباطيا تاما بربطه على وجه لا ينفعل منها ولا
يستكمل ولا يتصف بها فلو سمي هذا النحو من الوجود وجودا خارجيا فلا باس به ولو سمي هذا
النحو من الوجود وجودا ثنائيا وجوديا ونسخ العالم الشاهد لكان لفظا بعد ان نشأ عن وجودها
العقلي عنده ثم اشرف واحق باسم الحقيقة من وجودها الخارجي جواهر كانت او اعراضا فانها
انما اسلك من هذا المسلك في علمه تعالى فوافق المصنف في ان العلم هو اضافة اشراقية بين
العالم والمعلوم وذلك في ان وجود نفس الاشياء نفس معلوميتها فلا حاجة له الى اثبات وجود
الاشياء حاصلة في الجواهر العقلية العارية عن الانفعالات المتكثرة بل كان له ان يقول
ان الجواهر العقلية يعرف كل واحد منها ذاته بذاته ويدرك جميع الموجودات الباقية بالاشراق الحضوري

والعلم الشهودي من غير ان يكون في شيء منها صورة واثر كما قرره الشيخ قدس سره في حكمة الاشراق لعله
كما يدرك المفارقات بالمشاهدة الاشراقية يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدرك
بالصور الحاصلة منها في تلك المبادي وعلى ان تلك الفاعلة التي اوردها المحقق الطوسي قدس سره مستفاد
من كتب الشيخ الالهي مستنبط في كلامه في المطارحات اعني قوله ان ذاته ثم معقوله لذاته لما كان امرا
واحدا يجب ان يكون وجود المعلول الاول معقولا له اياه امرا واحدا لان ذاته علة لمعلوله المعلول الاول
معقولا علمه له كان العلتين واحدة فكذا المعلولين واعترض بعض اجلة العلماء على قوله ان حصول
الشيء للعلة الفاعلة اوكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبته الى الفاعل بالوجوب والى القابل
بالامكان فاذا كان هذا الحصول علما فكذلك حصوله للفاعل بقوله هذا غير مسلم لان وجود الشيء
في الخارج ولو كان لا نفسنا لوجدنا العلة لها لا يرتبط بها الا بحسب هذا الوجود ولا تم ان هذا الا
يصح العلم بل هذا كما يتوقف السواد فانه قابل بالامكان والى فاعله بالوجوب فلتنسب الاولى
منشاء الاتصاف والثانية اولى فهذا مما لا يقول به عاقل انا نعلم بشيء يقتضي نسبة مخصوصة
ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد منها اقول بعد الاحاطة باصول كررنا ما ذكرناها
فيما سبق في غاية السهولة دفع هذا الاعتراض والحاصل ان العلم كالوجود بما هو موجود وهو عبارة
عن حصول صورة مجردة عن المادة من غير زيادة شرط كالانفعال والتغير بخلاف السواد فانه كمال
لبعض الموجودات دون اخرى ويشترط في الاتصاف به انفعال المادة وتغيرها ولو كان حصول تجرد
السواد وان كان بوجه اخر كما في حصول حقيقته المعقولة لا يصحح كون فاعل السواد اسود
وليس كذلك بل الاسود عبارة عن المتصف بكيفية مخصوصة قابضة للبصر مضادة للبياض في نحو
وجوده ولا يكون هي كذلك بالنسبة الى فاعلها المفارق **قوله** قدس سره واما ما يقي ان علمه بذاته منطو
في علمه بذاته اه اعلم ان ما سبق من الكلام كان في بيان ان علمه تعالى بالاشياء علما تفصيليا سابقا على وجود
الاشياء الخارجية متاخرا عن ذاته وهو علم بسائر الاشياء علما كماليا متقدما على الكل سواء كانت
صورا عقلية او موجودات خارجية فهذا مقام اشكل من المقامين الاخرين اعني بيان علمه التفصيلي
الذي هو قبل وجود الموجودات الخارجية وعلمه التفصيلي الذي هو اخير مراتب العلم وهو وجودها
في موادها وازمنتها وامكنتها المختصة بها في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اشارة
الى هذا العلم المتقدم على ايجاد الممكن بما هو ممكن وهو عند اكابر الصوفية علم المعلومات كثيرة هي اعيان
الممكنات وحقايق الاسماء والصفات وهي غير مجعولة كما ان ذاته تعالى غير مجعولة وكما ان تميز

الممكنات مجعولة بالعرض تبعا لمجعولية الوجودات كما حققنا كذلك معاني اسمائه وصفاته تعالى
وما ينكشف بها من الاعيان لا مجعولية بمعنى لا مجعولية الذات فلم يكن متاخرة عن الذات بل انما هي
في مرتبتها موجودة بوجوده تعالى في ذاته وجود جميع الاشياء على هذا الوجه البسيط العقلي من غير تكثر وحلول
وانفصال فهو علم بها علما تفصيليا متقدما على ايجادها ووجودها واما غير هؤلاء فمنهم من ينكر
هذا العلم الاجمالي كالمصنف وهذا قال كلام لا طايل تحته واستدل على نفيه بان العلم امر سلبي
عند القائلين به فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب عنها لان اضافة حقيقية اولا اما قوله ان علمه
سلبي عندهم فليس كذلك كما علمت بل صورة مجردة وجودها لذاتها او لمجردها واما قوله ان اضافة حقيقية
غير الاضافة محلها فليس مما نحن فيه لانها هي من لوازم مهية الانسان ولا مما يكون وجودها
منبعثا من وجود الانسان على الاطلاق وليس وجود الانسان ايضا وجودا بسيطا لا يشوبه عدم
ولا قصور ولا فقد ولا يصحبه امكان ولا سلب لشيء من الاشياء كما فيما نحن فيه على ما سيعلم ثم
من ذهب الى ان علمه بالاشياء قبل صدورها علم تفصيلي بذاته اجمالي بما سواه وبينوا كيفية هذا
الاجمال بان قالوا ان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة يصدر عنها تفصيل المعقول لان كان المعقول
البسيط عندنا موجودا يعقل لنا وهناك نفس وجوده ثم ومعنى المعقول البسيط هو انه كما
يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير حصل بالرجا برجله ثم تفصيله شيئا بعد
شيء الى ان تكلم بكل ما في الذهن فما عنده اشد تجريدا قالوا ولو كان للاوليات وجود في الاعيان
لكانت نسبتها الى لوازمها كنسبة الاول الى معلوماته ويرد عليه ان هذا العلم الملكة الذي
يعلم في نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علما حينا بالفعل وعلوم اخرى تفصيلية
بالقوة لكنها قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى تجشم والذي حصل بالفعل
له ان له ملكة الجواب بما ليس الاشارة بقول المصنف قدس سره واما ما ضربوا من المثال في الفرقة بين
العلم التفصيلي له وانه لمكان وجود العلة مغاير وجود المعلول يجب عليه ان حصول ما نعنيه
حضوره ثم حصول غيره فاما طريقة الانتساب في ذات العلة فيلزم المفاسد المذكورة وكان
الواجب مفتقرا في جعله بالاشياء الى غير ذاته ثم لم يكن ايجاده لذلك الامر بالعلم لتوقف العلم
عليه ولينهم قياس علته الشيء على الصورة المطابقة اياه ولذا لا استبعاد ببطلان القياس
مستبعد جدا اذ الصورة للشيء عين مهيته على ما هو التحقيق ومثال مجالة عند اهل المذهب
المرجوح وليس العلة حقيقة له ولا مثالا محاكيا عنه فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور

الفارق ومنهم من قال ان الاشياء لما كانت بأسرها صادرة عنه تعالى وهو مبدؤها على التفصيل فيكون
العلم بذاته مستلزما بالعلم بها لكونه محيطا بها احاطة النواة بالشجرة فبهذه العلاقة يكون ذاته جميعها
بجملتها عالما بها ويرد عليه ما يرد على الوجه الاول اذ ليس فيه زيادة الا التمثيل بالنواة والشجرة ومنهم
من قرر ذلك بانه كما ان بالصورة المخصوصة بالشيء تميزه ذلك الشيء كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء
بتميز ذلك الشيء لان المقتضي باقتضائه يميزه ذلك المقتضى وصفاته بحيث لا اشتراك غيره وكما ان
الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصل للمدرك كان علما به كذلك المقتضي المميز للشيء اذا حصل عند المدرك
كان علما به وهكذا كان المقتضي لجميع الموجودات بحيث يكون جميعها في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الروح
والذي هي امر اوصفها وفيها ثم ما فيها فكلامنا ان تميز الاشياء بعضها من بعض يحصل بالمبدأ لا تمايزها
بحسب اقتضائه الاول بل بتميز كل منها عن غيره حين موجوديته بوجوده الخاص ولكل منها اقتضاء خاص
لوجوده الخاص فكان لها وجودات متكثرة وفيها اقتضاءات متكثرة مترتبة بعضها سابق على بعض
وبعضها لاحق عن بعض كتكافيات في الوجودات متكافيات في الاقتضاءات المتعلقة بوجودها
ومنهم من جعل العلم الاجمالي على ثلثة انحاء احدها كالعلم بالحد قبل ان يعلم بالحدود الثاني
العلم بقاعدة كلية منطبقة على احكام جزئيات موضوع تلك القاعدة كالعلم بان كل فاعل مرفوع
في قول النحاة منطبق على ان زيدا مرفوع في قولنا ضرب زيد عمرا كما اشار ان جعل تلك القاعدة كبرى
لصغرى سهلة الحصول والثالث كعلم عالم فقيه ذي ملكة اذا سئل عن مسائل كثيرة يعلم من نفسه
ان عنده اجوبة تلك المسائل ثم ياخذ في التفصيل للاجوبة بامداد تلك الملكة فقالوا ليس علمه
بالاشياء قبل من قبيل الملكة لا انكار له فاهية ولا من قبيل الثاني لانه علم بالقوة بل من قبيل
الثالث لانه علم يقيني بالفعل وقد علمت ما فيه والكتب الحكمية والكلامية مشحونة بالمباحث والقيل
والقال في هذا المقام من غير تنقيح ولا تهذيب المقام يحتاج الى قوة بالظهير ولنعد بالحري يسوغ
في الحكمتين النظرية والكشفية ونحوان وجد الواجب وجودا تاما كاملا ليس فيه شائبة من التركيب
ولا عدم ولا القصور ولا سلب الاشياء مرجعها العدم او الامكان وهو النقص او الافراد الشر وهذه
كلها عدمية وعدم العدم وجود وهو تام منزه عن سلب فوجود كل ما هو وجود فاسد بحاله وصمد حق
فهو بسيط الذات التكمل فيجب ان يكون ذو جهة بحيث كما لا انه من القوة الى الفعل بمعنى انه
لا قوة له الا الفعلية المحضة لانه جسمانيا ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها لانه وجود صرف لا يشوبه
عدم فلو كان شيء خارج عنه ذاته فهذا شيء من الوجودات لم يكن وجودا بحتا بل مشوبا بالعدم فليس

[illegible]

موجودا

موجودا من كل الوجوه بل موجودا من بعض الوجوه ومعدوما من بعض الوجوه فلم يكن بسيط الحقيقة فكل وجود
هو في ذاته بحيث يسلب عنه بعض الاشياء فليس بسيطا فكل ما يكون الوجود فيه تركيبي والسلم
مراد اعتبارات عن جهة لا يصح لما يرد على اختها الا انها اعتبارية وجهة ظلمانية فيرجع التجرد عنها الى التجرد
عن بعض الاعدام الناقصة عن الفاعلية فكل وجود غير عالم او غير معلوم فهو مشوب بالعدم والظلمة
اختلاط العدم به كانه موجود بالقوة لا بالفعل وفي مقام الجهة الوجود الحق حتى توصف
كان عين الادراك والتعقل والذي صفى عن جميع الشوائب العدمية والنقايص كان عالما في
ذاته بكل شيء لانه بكل شيء محيط لانه كل الاشياء وما كان الوجود من غير شوب بنحو الوحدة كل الوجود
من غير نقص فالعلم هناك واحد مع وحدته يجب ان يكون علما بكل شيء اذ لو بقي شيء من الاشياء — شيء من
لا يكون ذلك العلم علما به ولا شك ان العلم به من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراده من القوة
الى الفعل لكنا بينا ان ذلك واجب ان العلم صفة كمالية وجودية وعلى هذا القياس سائر الصفات
الكمالية ومن اشكل عليه ان وجودا واحدا او علما واحدا كيف يكون وجودا لجميع الموجودات
او علما بها فذلك لانه لا يفهم من لفظ الوحدة الا الوحدة التي هي مبدء الاعداد وهذا من غوامض
الالهية من كون وجود واحد وجود الجميع الاشياء وعلم واحد علما واحدا لجميع الموجودات و
الحجب ان هذا وذلك هو بساطة الوجود واحديته ولو كان مركبا لم يكن كذلك فكل ما هو اتم بساطة
فهو اكثر جمعية للوجودات والعقل البسيط هنا عقل لجميع العلوم التفصيلية النفسانية
المنبعثة عنه فان قلت فان الاشياء ليست موجودة قبل وجودها فلم يكن علمه بها قبل
وجودها علما حضوريا مثل حضور ذات المعلوم والعلم الحصولي انما يكون بالصورة والعلم
بصورة الشيء بدون ذاته ليس علما حقيقيا بتلك الذات لان المعلوم بالذات في العلم الصوري
نفس تلك الصورة والخارج عنها معلوم بالعرض لا بالحقيقة كما صرحوا به قلنا تسمية علم الله
بالاشياء قبل وجودها بالصورة من باب المسامحة والتشبيه الصورة الذهنية للشيء الموجود
بنحو اخر من الوجود انقص من وجود العالم وما انحو العلم هناك على عكس نحو العلم عندنا فان
المعلوم بجزئية من العلم يجري النظر من الاصل فما عند الله هي الحقايق المتاصلة التي تنزل الاشياء
منها كتنزل الصور والاشباح فما من الاشباح عند الله مما عند النفس من علم — احق م
بذاته وبغيره علما حضوريا لانه اقوى في تشخصه المعلوم من المعلوم في تشخصه نفسه
ومحقق الحقايق والشيء مع نفسه بالامكان والنقيصة مع شيئيته وهو جوده بالوجوب والتمام

الشيء كما هو فوقا لشيء وكالغاية فاذا كان بثوت ذوات الاشياء عند الله كما في العلم المتاخر
من ذاته لحضور استبوت ما هو او في من ذواتها التي بان يكون حضورها كما في العلم المتقدم على
الايجاد لحفاظ طريقا الى الحين في العلم وكمن لم يجعل الله له نورا فاله من نور فوائد من سره وعلمه بالاشياء
هو كونها ظاهرة له وكم ينبغي ما ذكره ان علمه بالاشياء اذا كان بنفس ذواتها الموجودة وهي
متاخرة عن ذاته او بنفس الاضافة الاشراقية اليها ولا شك في انها ايضا متاخرة عنه وعينها فعلمه
بالاشياء وقبل وجودها على اي نحو كان وكان علمه بها يبقى ذلك اذ المطل العناية الازلية
ولم يتم علمه لها صلا فيها ولا في سائر كتبه على ان القاعدة التي للامكان الاشرف يجري
في اثبات الحقايق الكائنة لذاته تقرء على وجه اعلى واشرف فكيف يجري بها فيه على وجه لا يستلزم
كثرة وتجسما ونقصا اصلا في غاية الغموض والدقة واللطافة ولكنه لم يظفر بكيفية ذلك وتمام
بوضح القول بان ذاته تقدم مع احديته في جميع الاشياء العقلية والحسية قبل وجودها ووجود
صورها العلمية هو ما قاله المعلم الاول في كتاب اثولوجيا وهو ان الباري الاول الذي هو
علة الاينات العقلية الدائمة والاينات الحسية الدائرة وهو الخير المحض والخير لا يليق شيء
من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير فليس ذلك من طباعهما
لكنهما من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث عنا العالي
الى في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنها تنبث الحيوة والانفس في هذا العالم وانما يمسك هذا
العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو في هذا العالم وهي التي ترتب هذا العالم
لئلا تتغير وقد قال في موضع اخر ان العقل هو الاشياء كلها قلنا انه اذا عقل ذاته عقل الاشياء
كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا راى ذاته فقد راى الاشياء كلها ويكون هو ما هو
بالفعل لانه انما يلتفت بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد احاط بجميع الاشياء التي دونه فالقى
بصره على الاشياء كلا ومحاطا به وكان هو ما هو بالقوة انتهى اقول فاذا كان العقل على هذه الصفة
فالواجب تعالى اولى بها وقال في موضع اخر فاما الباري عز وجل فانه بحدث انيات الاشياء والحق
وصورها غير انه بحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث انيات الاشياء وصورها
لانه هو الشيء الكاين بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة
واحدة لها العقل فانه وان كان هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوق شيء اخر فانه يتوق ذلك
الشيء ومن اجل ذلك يحرص على ان يتشبه بالعقل الاول هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانه ينظر الى

ما فوقه فيفعل فعله في غاية النقاوة وكذلك النفس فاما الفاعل الاول فهو فعل محض فانه انما يفعل
فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر وهو اعلى منه وكان اريد وقال
في موضع اخر كل فعل فعله الباري الاول فعل فهو تمام كامل لانه علة تامة ليس من ورائها
علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعلا من افاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالعوامل الثواني
اعني العقل لكيف بالاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي كلها قائمة عنده
اخر ابل لا شيء عنده اولا وهو هنا اخرا وقال ايضا في موضع اخر ان الاشياء كلها في العقل
العقل والعقل هو الاشياء فانه اذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل
وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل
شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر انتهى وكلامه على
كون الباري يحمل بكونه كل الاشياء كما اشرنا اليه وقال في موضع اخر ان العقل هو كون تام كامل
لا شك في ذلك احد ولا يقدر قائل ان يقول انه ناقص في شيء من حالاته او لم يحضره بعض صفاته
والا جاز بحسب ان صفات العقل كلها حاضرة لا يتقدم احدها الاخرى وذلك ان جميع صفات
العقل ابدعت مع ذاته معا وقال ايضا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه
ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل عقل وكل نفس وليس هناك فقر ولا عجز لان الاشياء التي
هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبغي من عين واحدة
الى غير ذلك من كلماته واقوال الدالة على ان الباري كل الاشياء وكذا العقل كل الموجودات من الاشياء
التي بعده كما يستفاد ايضا من كلامه في اثولوجيا حيث ذكر انه لو قال قائل ان صفات العقل انما
هي لا شيء اخر وليست بحادثة انه قلنا ان صفات العقل هكذا فقد صيرنا جوهره اذا خسيسا
ايضا ناقصا ولا يجاوز ذاته وصار له صفاته تمام مرتبط ولا فرق بين العقل وبين الحس وهذا
قبيح محال لا يقدر بقدر ان يقول هذا بامثال عقلية وهي الصور الكلية النباتية الحيوانية فان كان
وجدت هذه كلها واحدا لا واحدا على ان كل واحدة منها وان كان واحدا فانه موجود باشياء
كثيرة مختلفة ولتعلقا الكلمة الفاعلية التي في الحيوان فهي وان كانت واحدة فانها مختلفة الصفات
انتهى كلام هذا الفيلسوف الشريف وقول المطهر وقد اشرنا سابقا ان كل مجرد له كالية فانه كل
الاشياء وعن في ترجمة اثولوجيا ان النفس الحيوانية وهي مبدع الفصل الحيواني اعني الحساس
هي بعينها مما يصدق عليها جميع معاني الفصول البعيدة والمتوسطة والاجناس العالية والمتوسطة

وليس بشيء منها

وكذلك كل وجود هو كل الاشياء الذي هو دونه اي كل ما هو معلوله ومفاض عنه

وجميع مبادي القوى الحيوانية والنباتية والجمادية وما تحتها موجودة بوجودها بل متصلة بوجودها وكما
النفس الانسانية لكونها اشرف النفوس الارضية محيطة بما يحيط بها النفس الحيوانية ما دامت في
نشاتها اذا انجذبت حادث مثل كل الاشياء التي دونها القائمة ثم بعضها يحل في تحت هذا الانوار بعيد
بابوابها الحصر تبرع وجها اليه من كل سماء سماء ومن عقل عقل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
واسع عليم وما نعلم عند الله العزيز الحكيم قوله س سره وتعلقها بالاضافات العقلية لا يوجب تكثرا في ذاته
اه لان منشاء التكثر انما اختلاف حقايق الاضافات كما لا اختلاف بين اضافة الفاعلية والمنفعلية
او كالابوة والبنوة او كالتقدم والتاخر ونظاير ذلك وقد مر ان الواجب تعالى ليس لها اضافة الا الى الاشياء
الا في ميزتها ليصح جميع الاضافات التي يصح انتسابها كالقادرية والعالمية والمبدئية والاولية
والخالقية وغيرها فطعا من جهة عددها وان حقيقة واحدة فلا يوجب تكثرا في الذات لانها
على ترتيب الوجود كما ان كثرة الصدور كما يشملها وحدة لانها على ترتيب سببي ومسببي والترتيب
يجمع الكثرة في واحد كما مر اه قوله س سره واما النظام العجيب فيلزم من الترتيب العجيب كانه دفع اعتراض
يرد عليه وهو انه اذا ابطلت العناية السابقة في علم الاول بالاشياء قبل وجودها فما العلة في هذا
النظام العجيب من حسن الترتيب بين الافلاك وكلياتها والعناصر وما بينها من البسائط والمركبات
على الوجه الاليق الذي لا مزيد عليه في الخيرية والنظام فاجاب بان سبب هذا النظام المشاهد في هذا العالم
هو ترتيب الانوار العقلية ونسبها المعنوية واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور في مقابلة من النظام النوري
الاشراقي الذي وقع من ظله هذا النظام الجسماني لكن ان هذا لا يدفع الاشكال فلا ينقطع به السؤال
اذ القائل ان يقول ما السبب في حسن نظام عالم العقول وبديع ترتيبها العقول اذا وجب ان يكون وقع
كل نظام عجيب على سبيل البخت والاتفاق فان اجيب بان علة كل نظام عجيب نظام اخر عجيب قبله وهكذا
فيلزم تسلسل النظامات الى غير نهاية وان اجيب بان مبدء ذلك النظام العقلي هو نظام الهي حاصل
في صقع الربوبية فجلت العناية الالهية وقد كان المص ابطلها وان قيل ان مبدء كل حسن ونظام
وخير وتمام هو ذات بسيطة فيها كل بهاء وجمال وحسن وشرف ونظام ولا يلزم ان يكون مبدء الكثير
كثيرا حتى لم يكن فرق بين المبدع والمبدع في التوحيد والتكثير وهذا لا يدفع ما الى نظرها الكثرة الى
ذاته تعالى ويجوز بل الذي يلزم ويجب ان كل شرف كما لا يجد في الله فهو قد يوجد في اعلى واشرف كل
مكتسب الكثرة بما هي كثرة لا بل بما هي ذات وحدة جمعية ونظام واحد ذا تام في حسن كل نظام
نظر هنا حسنه وكماله من جهة وحدته وجمعيته لا من جهة كثرته وتفرقه وبعث بينهما لم ان منها الغر

الخ

الخ س سره في تكثير عدد العقول حسب تكثر عدد الكواكب الثابتة والاجرام الفلكية وتدابيرها
وتمثلاتها وكواكبها وعدد الانواع الجسمانية ببسائطها ومركباتها وجماداتها ونباتاتها وحيواناتها
ليس بامر واجب ضروري فلعل تكثيرا واضعافا من جهة كثرة عوارض هذا الادنى بل الواجب ان يكون
فثبت ان كل الجزئيات والكمالات من حيث جزئيتها وكمالاتها موجود في المبدء والامكان الاخير الاقصى
والعلة الاولى فيما اشار المعلم الفارابي حيث قال انها العقول واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر
فله الكل من حيث لا كثرة فيه واعلم ان كلمات الفلاسفة الاقدمين من الحكماء والماضين كالملطيين
من اساطين الحكمة الذين كانوا قبل عهد ارسطو وشيعته تارة توهم في العلم الالهي السابق على وجود
الممكنات للمذهب الاول وتارة يلوح منها هذا المذهب فلهم قولان احدهما انه تعالى كان ولم يكن
معه شيء فابدع ما ابدع عن الصور العلمية الموجودة العينية ثم ابدع الموجودات العينية على
نحو ما هي في العلم المتقدم قال انكسيمانس الملطي ان كل مبدع ظهرت في حد الابداع فقد كانت
صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال لا يجوز في الراي الا احد قولين
اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع فان
قلنا انه ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس تتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها
وظاهر هذا الكلام انما كان بالصور القائمة على ذاته واورد عليه بعض المحققين الكلام من وجهين
احدهما انه يتوجه ليستخرج نقيضان هذه الصور مع الذات من كونه بالعلم المتقدم الكلام على الاول
يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات فالدليل على ثبوت الصور
العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان القسم ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع
كما ذكره هذا الفيلسوف ومنها انه يرد عليه ان في هذه الصور اما جواهر او اعراض فعلى الاول
يلزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر تعلمها والكلام فيها كالكلام في اصل
الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات فاعلا لها ومحلا لها والقول بكون
الواجب بالذات فاعلا لها ومحلا لها لكونه غير منفعل عنها قول يكون هنا جواهر كما في الكتاب
والحق كما تقدم ان علمه تعالى بالاشياء باعتبار هذه يلزم ان لا يكون له علم كالي ذاتي غير مانع للتكثر
والايجاد هنا كلام هذا المحقق وقد اجبنا عن ايراداته وذكر بعض اشياعهم في المبدء والمعاد قد
اشار بهما في تحصيله الى هذا المذهب حيث قال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل
لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت صورها موجودة

فليس مايتصف بها او ينفصل عنها فان كونه واجب الوجود هو بعينه مبدء للوازمه اي معقولاته بل
مايصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته مبدء للاعراض ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كما انه من حيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد له فانه وصفا بانه يعقل هذه
الامور فانه وصف بانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها او لعادتم ذاته هي صور معقولاته الا على ان تلك
الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة يفيض عنه هي معقولة فنفس وجودها
عنه نفس معقوليتها معقولاته انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يرد على هذا الكلام في المبدء والمعاد
والقول الثالث وهو ان ادراكه للصور باكنات من الواجب قائم جوهر غير صور في المكنات وهو خيار
ثاني المعلمين على مذهب كون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذاتها الواجب بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات الخارجية مسبوق بعلم زائد ويمكن الجمع بين المذهبين بانه علم بذاته
بما سواه سواء كانت صورا عقلية او موجودات عينية علما كماليا هو عين ذاته لما ذكرنا ان ذاته كل الاشياء
وعلمه بالاشياء الخارجية صور عقلية قائمة بذاته ومنهم من زعم ان الشيخ الرئيس متردد متحير بين هذين
المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل ظاهر عبارته عليه ويدل عليه
احتياجنا بعينه كاثير الدين الابهري وجميع دهلا المذهب واتحاد الشيخ غير شالقعا متحيرا الذي
نهم من كلامه وكلام من تبعه ان للواجب علما كماليا اجماليا هو عين ذاته وعلما تفصيليا هو صور
عقلية قائمة بذاته على وجه لا ينفعل عنها ولا يتكثر بها ولا يرد شيء مما اورده عليه من تاخر عنه كالمحقق
والمحقق الطوسي وصاحب المتاخرين الاشي واحدها هو ان سابق الموجودات يجب ان يكون اقوى
واتم وجودا من اللواحق والحال ان الصور القائمة بذاته يجب ان الوجود الاعراض سواء كانت
مهياتها مهيات الجواهر او مهيات الاعراض ولاشك ان الوجود العرضي القائم بالغير اضعف تحصلا
من الوجود الغير القائم بالغير فالعلوم الجوهر يجب ان يكون علمها واسبابها اولى بالجوهرية
منها فان قالوا ان قيامها بالواجب ليس كقيام الاعراض بمحالها بل كقيام … فلها
فيكون الصور العلمية هي بعينها الصور الخارجية الا انها تسمى باعتبار قيامها بالواجب علوما و
باعتبار مهياتها في انفسها معلومات وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
وقد امكن حمل كلامهم عليه لكن لبعضهم تصريح بان هذه الصور القائمة به لها احكام الاعراض بحسب الوجود
كما في العبارة المنقولة عن بهمنيار وكما في كلام صاحب المشرع حيث قال بعد ذكر اشكالات كثيرة
على القول بالصور فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته

ولايتاتي

ولا يتاتي ان يكون ذاته ماخوذة مع اضافته ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة الوجود يلزمه
بوجوبه الوجود بل من حيث غناها ونعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وهذا تصريح منه بان تلك
الصور غير الصور العقلية الخارجية وكذا كلامه في الاشارات وعلقنا ما نقل عن المعلم الاول من انه
قال لا يمكن ان يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج
الى انتقال وتردد من معقول الى معقول وانه ليس يعقل الاشياء على انها امور خارجية عنه
فيعقلها منها كحالنا عند تعقل المحسوسات بل يعقلها من ذاته وليس كونه عاقلا وعقلا بسبب وجود
الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر بالعكس اي عقله للاشياء جعلها
موجودة وليس للاول شيء يكمله فهو الكامل بذاته المكمل لغيره انتهى فانه يحتمل المذهبين
قوله من سوء واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض آه هذا مثال الغرض ليكون كل ما هو اشد
نورا يكون اقرب مما هو اضعف نورا ومقتضى الاشارة منا مرادنا الى ان كل ما هو اقوى جدا
من شيء فهو اشد حيطة بما دونه مما هو اضعف وجودا وادنى من نفس الوجود هو النور فالظهور
فيكون ما هو اقوى من غيره اقرب منه واظهر له من نفسه فانا اذا نظرنا في الانوار الحسية وجدنا
ان اضعفها نورا يحيط بالاجسام كنور بعض الكواكب الخفية من الثوابت ثم يحيط اقوى منها بما اضعف منها
ويحيط بعضها ببعض حتى ينتهي الامر الى اقوى منها نورا كسهيل والشعرى … السيارات
الى المشتري والزهرة والقمر ثم الى الشمس وهو النير الاعظم مثال الله الاكرم المحيط بجميع الانوار
الطاسم بها ينحيط بها كاحاطة الحق الاول بجميع الانوار العقلية فيكون نور الشمس
اقرب الى الوجود … من سائر الانوار الاجسام الاحاطة ونفوذه في سائر الاجسام الا بمقدار
… الادنى واما المجردات من النفوس والعقول فانك تجد الانوار اشد احاطة بالاضعف
الى ان ينتهي الامر فيها النفوس الى النفس الكلية التي هي اشد عالم النفوس نورا وشفيفا وضعفا
ولطافة ثم يحيط بعد ذلك العقل الاشد نورا بالعقل الاضعف نورا على الترتيب حتى ينتهي
الامر الى العقل الاول ثم منه الى نور المبدع الاول المحيط بالعقل الاول بل بجميع العقول والنفوس
الفلكية والحيوانية والنباتية والعوالم المثالية التي حكمها حكم الاجسام من وجه والتي حكمها
من وجه في النسب المذكورة والاحكام وكذا يحيط بالعوالم الجسمانية والانوار العرضية وهو نعم
قاهرها نافذ فيها نفوذ نور الشمس في الاجسام الشفافة اللطيفة وقهره لها كقهر نور الشمس
سائر الانوار وكذا حكم العقول والنفوس الى ما بعدها وما بعدها الى ما بعدها فيحيط الاقوى

بالصفة الادنى بالاعلى قوله قدس سره فسبحان الاقرب الابعد الخ اقول ثبت وتحقق ان كلما هو اشد
نورا واكمل وجودا فهو اقرب نورا الى كل موجود مما هو اضعف نورا وانقص وجودا فالله جل اسمه
اقرب من كل قريب كما قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله وهو معكم واذا سألك عبادي عني
فاني قريب فهو العالي في دنوه والداني في علوه ولما كان في غاية العلو والعظمة تنزه عن الاتصاف
بسمات الاجسام وتنزهها وتقدسها بانه ابعد من كل بعيد في غاية قربه وارفع من كل رفيع في غاية دنوه
ليتعقل الشبهة ويندفع قوله قدس سره والنور هو متناهي القرب بمثل ذلك لان ما هو اشد نورا واكمل
وجودا فكلما هو اكمل وجودا فهو اشد قربا الى الشيء واكثر حجابا للمعاني النافية اما وقرا حاله شيا
كما علمت قوله قدس سره ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد اقول اعلم ان
الامكان هيهنا بمعنى الامكان العام حتى يصح ما قررنا سابقا ان حسن النظام الذي في العالم
العقلي يجب ان يكون متحققا قبل في ذات الباري جل ذكره وعلى هذا اشرف الحكماء اعترض بعض
المحققين في شرحه للهياكل النورية بعدما قرر هذا البرهان على الوجه الذي قرره الشيخ بقوله
اقول انما يتم لو بطلان الشق الاخير لو كان امكان الاتم مستلزما لامكان العدم وهو ممنوع لجواز ان
الاتم الاول ممكن مع ان علته وهو انقضاء الواجب تحيل والتحقيق ان امكان الاتم يستلزم امكان
العلة نظرا الى الاتم بمعنى انه لو نظر الى الاتم لم يوجد فيه ما يوجب استحالة علته [illegible]
ثم في صورة النزاع كما في صورة الشفا قلنا اما النقض الذي ذكره فهو مندفع بان ماهية الاتم
الا تكون غير معلولة ولا مجعولة الا بالعرض وقد ابطلنا مجعولية الماهيات كما مر انما المجعول والاتم
بالذات هو وجود العقل الاول وهو لا امكان عارض للماهية واما الوجود فامكانه عبارة عن تعلقه
بالواجب كما مر فعدم الماهية ممكن بالنظر الى الماهية لا بالنظر الى وجودها ولا يلزم سلب الشيء
عن نفسه [illegible] لكان عدمه مستلزما لعدم الواجب وكذا امكان عدمه مستلزم لامكان عدم الواجب
لكن الموضوع انه واجب بالوجوب الواجب [illegible] فلا يكون موجودا بوجود اتم ووجوبا بوجوب
[illegible] فاهو ممكن [illegible] فاندفعت مادة النقض ولما الذي جاء التحقيق [illegible]
للتحقيق فان بعض الاشياء وان ثبت امكانه بالقياس الى شيء ما غيره لكن لا يثبت هذا الامكان
القياسي الا بين اشياء لا علاقة ولا استلزام بينها كالانسان بالقياس الى الفرس ونسبة [illegible]
الى الحجر حتى انه لو كان الوجود اخر واجبا [illegible] عن ذلك علوا كبيرا لكان هذا الامكان
ثابتا بين الواجبين لعدم معلولية احدهما للاخر لكن كل من الواجبين بالقياس الى [illegible]

الاخر

الاخر لعدم العلاقة العلية والمعلولية بينهما فالتحقيق ان كل علة موجبة للمعلول فهو واجب بالقياس
اليه سواء كان واجبا في نفسه او ممكنا فالواجب الوجود كما انه واجب الوجود بذاته فهو واجب
الوجود بالقياس الى غيره فلا وجوب غيري ووجوبه بالقياس الى الغير اعني جميع الموجودات الممكنات
في حدود انفسها لانها موجودة بالعرض ثم قال الحكيم ان يقرب هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود
الممكن ليس ممكنا اشرف منه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله
الاخس لانه لو كان اشرف على تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود
الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحق بلا واسطة [illegible] فيلزم كون
العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وامكانه يستلزم كونه محالا وفيه انظر السابق
اقول ويندفع ايضا بمثل الجواب السابق ثم قال [illegible] ان ايجاد امتناع الاشرف ما يشمل الامتناع
بالغير فهو كلام [illegible] الامتناع بالذات فلا يتم ما ذكروا قول لان [illegible] ما لم يوجد قبل الممكن
الاخس فهو ممتنع بالذات [illegible] امكانه [illegible] في واجب الوجود امكانا عاميا [illegible] تحقيق
بينه لانه لو تحققت تلك الجهة التي هي علة الممكن الاشرف لكان موجودا من قبل [illegible] موجود
كما هو المفروض فليست تلك الجهة موجودة بالفعل فهذا ممتنع بالذات لان كل ما هو واجب الوجود
بالذات فهو واجب الوجود من جميع الجهات فكل ما يؤدي الى ممتنع بالذات فهو ممتنع بالذات
وجهه من الوجوه كما ان ما هو مستلزم للواجب بالذات فهو واجب بالذات [illegible] من الوجوه
وانما قلنا انه يجب [illegible] ذلك الاتم لان ما هو خارج من عالم الاتفاقات فامكانه الذاتي
كاف في فيضانه عن العلة وهذه القاعدة مطردة فيه وان لم يكن مطردة في هذا العالم
من كلام الشيخ [illegible] قوله قدس سره خارج عن عالم الاتفاقات الخ اشارة الى ان هذه القاعدة
لا تجري في عالم الحركات للتمانع والتفاسد الواقع في هذا العالم كما ذكره فكثير من الاشخاص
يكون ممنوعا عن كماله لما الممكن الذي هو الادنى مجالها يكون ممنوعا بالنقائص والاشرف
الامان فاعلم ان هذه القاعدة مما استعملها المعلم الاول كثيرا فقال في اثولوجيا ان كل
فاعل هو افضل من المفعول وكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه وذلك لان [illegible]
ولما كان من الموسيقية فكل صورة حسنة انما كانت من صورة فاضل فيها واعلى منها [illegible]
انها ان كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت
صورة طبيعية فانما كانت من صورة عقلية هي قبلها واعلى منها فالصورة الاولى عقلية هي

افضل من الطبيعية والطبيعية هي افضل من الصناعية فالصناعية متشبهة بالطبيعية وهي متشبهة
بالعقل **قوله** ومن ثم عجائب الترتيب الواقع في عالم الظلمات اه يعني ان الانتظام الواقع في هذا العالم
الجسماني المشتمل على طبقات الافلاك والعناصر وما في كل منهما في نسبة بعضها الى بعض ابلغ انتظام
حيث ان كل ما هو الطف جسما واتم صورة فهو اعلى مكانا وكلما هو اكثف جسما وانقص صورة فهو ادون
منزلة الا ترى ان الارض اكثف الاجسام واغلظها ومكانها اسفل الامكنة ويحيط بها الماء ثم
الهواء ثم النار ثم الافلاك على ترتيب الالطف فالالطف من ادناها الى اعلى الافلاك الذي هو في غاية
ما يمكن في الاجسام من اللطافة الذي يقرب لطافته من لطافة عالم الروحانيات اعني الفلك الاطلس
وهو الفلك التاسع الذي يقرب شبيها [illegible] من كونه العنصريات فينتهي ترتيب الاجسام على تلك
النسبة من اكثفها الكثيف الى [illegible] الافلاك محدد الجهات ومنتهى المنتهى الذي هو منتهى
الاشارة الحسية وله وجهان جسماني فيحيط بسائر الاجسام وروحاني فيتصل بعالم الابداع ولذلك
استغنى عن المكان والزمان والجهة بل هو محدد الجهات وعلة الامكنة والازمنة بحسب الاثر
وصفاته ثم انظر الى كيفية ترتيبها من جهة اخرى فالارض مثلا لو لم يكن في الوسط وقريب من
الاثير لاحترقت باسرها ولو جاورت الفلك غير النار من العناصر لتحركت بحركة الفلك وصارت نارا
انضم اليها فتخلل النار بتحلل جميع العناصر ثم لما كانت الحيوانات والنبات لا تدرك
الحرارة محتاجة الى علة العنصر اليابس لحفظ اشكال الاعضاء وغيره وجعلت عنده عنصر [illegible]
منها الماء لحاجتها الى استنشاق الهواء ووضع تحت النار [illegible] في الجو [illegible]
في البر [illegible] مع الهواء ومناسبة [illegible] بحيث لا يبطل العمل ثم لو كانت الافلاك
كلها نورية لاحترقت باشعاعها [illegible] ولو كانت خالية عن النور لبقيت في ظلمة الهيولى في ظلمة
لا وحش منها ولو كانت انوارها ثابتة دون حركة لاثرت بافراط وتفريط واحرقت ما
في مقابلته ولم يحيي اثرها غيره ولو كان لها حركة واحدة لكان [illegible] واحدة غير فيصل اثر
الشعاع الى نواحيها فجعلت الحركة السريعة تابعة لحركة فلك محيط بالكل ولكل فلك منها حامل
جرم نوري حركة اخرى بطيئة ليميل بها الى النواحي جنوبا وشمالا الى غير ذلك من عجائب السماوات
والارض فانك لو نظرت الى علم الهيئة وصناعة النجوم واحكام الطبائع الفلكية وخواص الاجسام
وعلم الاثار العلوية وعلم النبات والحيوان وعلم تشريح بدن الانسان ومعرفة اجزاء [illegible]
وتراكيبها لعقلت اعجب العجب في حسن ترتيبها ونظمها وعلمت ان هذه الاثار [illegible] ترتيب الافلاك

ووضع

ووضع البروج العلوية واشكالها وانظارها وفيها من اتصالاتها ومقابلاتها وتثليثاتها وتربيعاتها
اثار لطائف ومعاني ومناسبات عقلية واغراض شريفة علوية وكلما يقع من الاتصالات والاوضاع
فانما يكون مثلها او تمثيلا لمناسبات عقلية لا [illegible] ان الاتصال كانت الا موجبة في عالم
[illegible] في هذه الافلاك واحوالها تابعة لتلك القضايا العقلية والاحكام المعنوية الاتي غاية
ما في الباب ان يكون [illegible] في هذا العالم والجواهر والصور [illegible] على وجود مثليته في عالم العقل
التابع [illegible] جواهر عقلية فاجمات الذوات علمنا بل يلزم [illegible]
لما مر ان كل ما وجد في المراتب الاعلى يجب ان يكون في المراتب السافلة ما هو [illegible]
وجود [illegible] قاعدة الامكان الاشرف [illegible] لا يلزم ان يكون الكثرة
كالكثرة بل لتحادها وقربها الى الحقيقة الواحدة واللواحق ابعد منها كما اشرنا اليه سابقا **قوله**
ومن هو من حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا الرأي اه اي على القول باثبات المثل النورية والصور
الالهية قال في بعض كتبه كان في الفرس امة يهدون بالحق وبه يعدلون كانوا حكماء وفضلاء غير
مشبهة بالمجوس وقد احيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله
والمعلم الاول [illegible] اثبت هذه الصور في كتاب معرفة الربوبية [illegible] منها [illegible]
على ما حكي عنه فكان [illegible] الحكمة الشريفة عن غير اهلها
فان من له اهلية ادراك هذا الطور من العلم في غاية الندرة وما الذي يدل على [illegible]
افلاطون ومن قبله فوق ما ذكرنا سابقا انه قال في الميمر الرابع من ذلك الكتاب ان من وراء هذا
العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سماوي وليس
هناك شيء ارضي البتة وقال في الميمر [illegible] ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي [illegible]
وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلها مختلفة
لكنها في موضع واحد وقال في الميمر الثاني ان الشيء الذي هنا النار هو انما هي حيوة
مانارية وهي النار الحقة فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى بان
يكون نارا [illegible] هي حية وحيوتها اشرف من حيوة هذه النار [illegible]
النار صنم لتلك [illegible] وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي
النفيسة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء فانهما هنا لك حيان كما هما
في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض على هذين الحيوة

١٤٨

فقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا
فبالحري ان يكون ذلك العالم حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم
اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان
عالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي هيهنا الا انها بنوع اعلى
واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء وذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها
انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى هيهنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست
ذات سباخ لكنها كلها حية عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الارضية التي هيهنا وفيها نبات
مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وفيها جريا حيوانيا وفيها الحيوانات المائية كلها
وهناك هواء وفيه حيوانات هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون
حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه
الحيوانات الا ان الطبيعة هناك ~~مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك~~ اعلى واشرف من الطبيعة هنا
لانها عقلية ليست بحيوانية البتة فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر
الاشياء التي ذكرناها قلنا ان العالم العقلي هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول
التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنية
وحي كانها تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة كانها حرارة واحدة او ريح
واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية
الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء وقوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح
وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية
واحدة مبسوطة مثل ما وصفنا لان تلك الكيفية عقلية حيوانية تسع جميع الكيفيات ولا يضيق عن
شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائم
على حدة قوله س سره شاهد اهل التجريد بانسلاخهم عن ابدانهم انه يعني ان الحكماء المجردين واصحاب
الكشف يدعون مشاهدة هذه الانوار العقلية وطبقاتها الطولية والعرضية عند انسلاخهم عن الابدان
وتجردهم عن الملابس الحسية ويجزمون باثباتها من غير شك وريب وهي بعينها السموات العلى التي
يشاهدها الفضلاء العارفون عند خروجهم من العالم الادنى عند انشائهم وقيام قيامتهم يوم تبدل
الارض في حقهم غير الارض وبرزوا لله الواحد القهار وليس مبنى دعواهم على الحجج والاقناعيات بل الالهام

وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاصوات كلها وجميع اصناف الالحان وجميع الاشياء الواقعة

الكلي

طالبوا
الكلي في هذا على المشاهدات المتكررة والمكاشفات المتضاعفة الصحيحة التي لا يعتريها شك وريب ثم
الحجة لغيرهم ممن لم يصل الى مقامهم وان لم يكن في مشاهدة وتجرد فكانوا مؤيدين بالانوار الشامخة
من الملأ الاعلى وكان اكثر اعتنائهم بمعرفة المجردات النورية وضبط اعدادها وعلم المفارقات وحدها غيرها من العلوم
فيكون كلامهم فيها في غاية الجودة والشرف لكن لا يفهم ذلك الا من وصلوا الى النفس واشرف على
معرفة المفارقات العلوية وغايات الاشياء ومبادئها وخصوصها المفارقة وانه يمكن على ان
القدماء باسرهم كانوا يعتقدون ان البارئ جل ذكره نور محض وكذا اصناف ملائكة المقربين
ما صرح به افلاطن الالهي ان النور المحض هو عالم العقل وكذا ما ذكر من قبله من الحكماء كسقراط وهو
وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس وغيرهم من الافاضل المتقدمين ان العالم المجرد من النور
غايب عن الحس لا لحجاب متراكم ولا لبعد مسافة بل لشدة لطفه وضيائه الصرفة فانما يدرك الحس
البصري مثلا النور المحجوب لكثافة البصر وجسمانيته فلا يدرك الا نورا اشرق على سطوح الاجسام
المناسبة بين النور الباصر والمبصر ولا يتمكن النور البصري بالكثيف الجسماني من مشاهدة الانوار
اللطيفة الروحانية بمجرده كما لا يقوم نور السراج عند قيام نور الشمس ولذا لطف البصر جدا كما في
النفس الناطقة غاية لطف الحس ولا يدرك بالبصر لان النور الاقوى يقهر الاضعف وكذلك
النور النفسي اذا صار عقلا بالفعل وتجرد عن البدن بعد خرابه او قبل خرابه بملكة خلع البدن كما
للكاملين فانه يدرك الانوار العقلية والمجالي النورية المناسبة بينه وبين تلك الانوار
ويدرك ايضا بالحس الحقيقي الاخروي الاشكال المثالية والاشباح الغائبة من هذه الحواس كما هو حال
الكاملين والمتوسطين قوله س سره وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين
في انكار هذه الاشياء انه كلام اراد به المتاخرين منهم لا الحكماء المقدم الاول في كتابه ثم رجع
صرحيته في اثبات هذه القوى الالهية والانوار العقلية على احكم وجه واتقنه كما سيظهر لك
من كلامه الشريفة وقد نقلنا طرفا صالحا من اقوال الفلاسفة على ان لكل نوع طبيعي صورة عقلية
جوهرية موجودة في عالم العقل والاشكال التي نقلها ثم اجاب عنها باضافة العقول لتلك
الصور واحكم واتقن والذي علك من كلامه واشاراته مضيفا الى الحكمة مخصوصة بعناية
من الكتب ريب على يقين ستره بان ما قاله وبينه وفصله هو الحق الصريح التام الكامل في هذا الباب
وان ما قاله هذا الفيلسوف الاكرم هو بعينه ما رامه افلاطن الالهي ان لكل نوع من الانواع
التي في هذا العالم فردا موجودا تاما قائما بذاته في عالم الابداع لا يلزم تبدله وانعدامه تحصيل

هذا المذهب على وجه نحيا اليه وقصدناه من غير شكوك وشبه فان ما ذكره القوم من وجود هذه الانوار
العقلية لم يظهر هنا انه جعلها من حقايق هذه الانواع والجوهر على الجوهر والعرض على العرض والاكتفاء
لمراعاة النسبة والعدد الا ان الكل من هذه الانواع حقيقة كلية عقلية هي تمام مشتمل على الخزانة متحد
بها اتحاد الحس المشترك بالحواس والخيال بالحس صادق عليها اذا اعتبر معناه بلا شرط الخلط والتجرد كا
الصورة العقلية القائمة بالذهن فان الذهنية انما تتخصص وهو مع ذلك يمنع عن الصدق على كثيرين حالا اخذ
معناها مع قطع النظر عن هويتها امكن الصدق عليها على ان الصورة العقلية عينية كانت او ذهنية
يتساوى نسبتها الى جميع افرادها اعني الخصوصيات الوضعية المتباينة بحسب الكثرة والادون فكونها
كلية النوع مما اشار عليه المعلم يتقدم على تعميم كلامهم وتحصيل مرامهم كغيره ممن تقدم منهم حتى الشيخين
ابي نصر وابي علي مع جلالة قدرهما وتقدمهما الا ان هي الالهيات ولا نطق ان في كلام الكبار ادق الادلة
والاجداد انهم ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية او انهم ذهبوا الى ذلك من غير ان يلزم
منه فساد او محذور فان كل وجود عقلي كامل فياض على الاشخاص جزئية متباينة الوجود تخصصه
المواد والاحيان فهي جزئيات وفروعه وشعبه اذ ليس ما يحصل من كل منها الا وجود بسيطا تحقق
نسبة الى ذلك الوجود العقلي نسبة النقص الى التمام فهو مركل واحد هو صورة بسيطة هي فصله الاخير
وان كانت محفوفة باعدام ونقائص مادية يحصل بسببها الممازجة بالمقدار والوضع والزمان والكيف
وغيرها فصورة الفرس في الخارج ليست الا ما به فرسيته لكن هذه الصورة في وجودها الخارجي
لقصورها الابداعي يكون في مادة فرسية ويلزمها النباتية والجسمية والقوى الطبيعية وكذا الصورة
الانسانية هي مبدء فصل الاخير باقي القوى الحيوانية والنباتية والجسمية من فروعها ولوازمها
في هذا العالم ولذا تجردت عن المادة بحسب حقيقتها البسيطة بالجملة هو بكل شخص كيبي من
اشخاص الجسمانيات هي صورتها القائمة بمادة وهي ايضا عين وجوده الجزئي ونسبة هذا الوجود الى
صورته العقلية القائمة بذاتها نسبة الفرع الى الاصل والنقص الى التمام وتمام كل شيء هو ما يزيد
عليه قوله من سر فيكون شيء واحد بعينه في مواد كثيرة والاشخاص لا تحصى اه اقول وهذا مما ليس لصورة
عقلية مادية حتى يلزم صيرورتها عين اشخاص كثيرة التجزية والانقسام والجسمية وما الزوال كما عرض
للسقوط الصورة الوجود التام العقلي لها واسطة عرضها الجزئيات التي هي رقائق ذلك الوجود فهي
نقصانها محتاجة الى محال متعاقبة ولا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن لواحقها المادية لكانت
متحدة بذلك الوجود التام العقلي واستهلكت وجوداتها الضعيفة التي هي بعينها صورها الجزئية

فيه استهلاك الانوار الضعيفة تحت النور القوي وفيما ذكرناه زيادة تحقيق فاسمع حكمة مشرقية
في اثبات الصور المفارقة لهذه الانواع الجسمانية وهي انك لما دريت من علومنا المشرقية ان
حقيقة كل نوع طبيعي انما هي مبدا فصله الاخير وانما شأن المادة القوة والاستعداد وشأن سائر
الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول البعيدة والمتوسطة التهيئة والاعداد لتضعف(?)
تلك الصورة بحسب حالها على نائلها في المركبة اشتراط والمعدات من وجوه هي الالات والفروع
من وجه اخر فكما ان الهيولى باستعدادها وشأن سائر الصور والقوى والكيفيات ومبادي
الفصول البعيدة والمتوسطة التهيئة سبقا على وجود الصورة الجوهرية والقوى من حيث
نوعيتها بسبب جسم(?) الهيولى فكذا المادة ولواحقها علة قابلة لوجود صورة كمالية وهي بعد
وجودها مستكملة اقويه طبايع واثارا لا بحسب الاستعداد حتى يكون علة معدة لها بل على سبيل
المبداية والافاضة كالمبدء الفياض على فروعها ولوازمها فكان الصورة الطبيعية اصل قواها
وموادها المادة بما فيه كالقشر لها فكذلك حال انواع اصل الطبايع الشخصية في جبلتها كالجنة(?)
لدى تلك الفصول العقلية كالات اخيرة لانواع اخرى مراتبها اعلى من رتبة هذا النوع
ولها اشخاص هي ايضا اصنام لارباب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى الاصول فكذا الهيئات
والنسب والامكانات التي هي لها بمنزلة الظلال للهيئات عقلية ونسب معنوية في اصولها النورية
ومباديها الوجودية وتشبه صاحب نوع الاشباح وهو صورته المفارقة وعقله الفايض عليه
الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية وغيرها كنسبة الاشخاص الى الاشخاص حتى ان هذه
الاعراض الحسية من الاعراض عقلية يكون لها نسبته من جميع الصور العقلية منزلتها فعل(?)
الاثار العقلية والاضواء المعنوية عما فوقها الكونية الجزئية والبساط لتلك العقليات
وان كان كالعرش والسقف لعالم ما دونه وكذا يكون في عالم الصور العقلية سماوات
عقلية هي السماوات العلى وكواكب ثابتة وشمس شرقية وانوار اشراقية يستضيء
من نور الشمس الاحدية وكواكب كثيرة في جمال بابها اثنى عشر برجا وسبعة عشر
منها وثمانية وستين درجة كلها عقلية نورية بصفاتها وهيئاتها على وجه اشرف واعلى مما
يكون منها في عالم الطبيعة كما ذكره المعلم الاول فاذكرنا ما علمناه منه فاذا قويت الى هنا الكلام
وحملنا كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا في عالم الابداع هو الاصل والمبدء
لسائر الاشخاص وهو فروعه ومعاليله وذلك الفرد التام لا يفتقر الى محل بخلاف هذه التحصيلات فنقول

اما الحجج على اثبات وجودها لهذه الانواع فهي وجوه احدها قاعدة الامكان الاشرف على ما مر
هذه القاعدة في اثبات تلك الصور المفارقة كما علم مما نقلنا من كلام الشيخ كثيرا ما يقول كل
صورة يكون في هذا العالم فهي في العالم العقلي الا انها هناك بنحو اعلى واشرف فلما ثبت ان
ممكن فان لكل من هذه الانواع ماهية موجودة في الذهن يعرض لها امكان ولا شك ان نحو وجودها
على الوجه الذي يتساوى نسبتها الى الاشخاص مجردة عن المادة ولواحقها ممكن كما في الذهن ولذا
تحقق في الخارج لكان اشرف على ماهيته من وجودها العقلي الحاصل في الذهن فاذا ثبت وجودها
في الخارج بمكان اشرف فيجب ان يكون اقدم بقي الكلام في اثبات امكان الوجود المجرد في
الخارج فنقول هو ممكن لان الماهية الكلية ولا مانع من هذا الوجود ان كان عقلية في الذهن
ايضا لها وجود عقلي وان كان قياسا بالذات حقيقة التشخص بعد بالمادة فقد مر ان الوجود
ما يحتمل في افراد نوع واحد عند الاختلاف بالحال والعدد واين هذا المنع منقوض بعكس
كما ذكره الشيخ وان كان من جهة البساطة الوجود العقلي وتركيب الجسمانيات فقد ذكرنا ان تمام
كل ذي كرة طبيعية بصورته اذ بها يصير بالفعل وكل ما هو حقيقة بالفعل فكونه بالقوة فلا انسان
الطبيعي مثلا امر واحد حقيقة متعلقة بصورة الانسانية لا بالعناصر وكذا الشجر شجر بصورته
النباتية قائمة بل انها مجردة عن اجزائها وعناصرها لكانت نباتا عقليا او مثاليا وكذا الياقوت
والمرجان والذهب وغيرها فتلك الاجزاء المقدارية اجزاء لمقاديرها لا لحقايقها وصور
العناصر غير داخلة في قوام الكائن المعدني او النباتي او الحيواني سواء بقيت كما هو المشهور
او انمحت كما هو التحقيق الاتم والقريب والانيق لا يدل الا على وجودها قبل التحليل والاضافة
والوجه الثاني ما ذكرنا في الشواهد الربوبية وهو انا نقول هذه الطبايع النوعية انحاء من
الوجود والشهود بعضها حسية وبعضها عقلية ولا شك ان في الوجود من الانسان مثلا شيئا
محسوسا بالحس مع مادة وعوارض مخصوصة من الكم والكيف والوضع وغيرها
وهذا هو الانسان الطبيعي وان ههنا شيئا هو الانسان معقولا الى ماهيته من حيث هي هي
مأخوذة معه ما خالطه من الوحدة او التعدد والمقدار والوضع وغيرها وهذا هو المعروف عند
القوم بالكلي الطبيعي وقد علمت انه غير موجود الا بالعرض عندنا ولا يجوز الا بالعرض ولا ههنا
شيئا معقولا هو كالانسان الكلي له صورة عقلية يشترك فيها الكثيرون ويحمل على الاعداد هو هو
ولا محالة يكون مجردة من الخصوصيات المادية لكونه متساويا النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها

واوضاعها

اشد ظهورا في امكان اثبات صور العقلية لكل نوع من ان منها على التناسب حتى لو فرضت صورة النباتية
ان لكل نوع صورة مثالية مطابقة له لا انه من نوعه ... الحكم الاولى هذه الغاية علمه

واوضاعها واشكالها مع كونها شخصا بتشخص عقلي والتشخص العقلي يجدد نسبتها الى التشخصات
الحسية فلذلك الوجود المفارق للانسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس
بان يكون حالا فيها يلزم كون الجوهر عرضا لا سيما وهو اصل حقيقة الجوهر الثابتة المستمرة التحولات
تحولاتها فانها اولى بالجوهرية من الماديات الحسيات واما المذكور في كتب القوم كالشفاء وغيره
من كون كليات الجواهر جواهر وهو ان معنى قولنا انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وقولهم انه لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر في الذهن مفتقرة الى موضوع وفي الخارج لا مفتقرة
اليه فقد ابطلناه في مباحث الوجود الذهني وليس القائم في الذهن الا كيفيات نفسانية للنفس
لها مشاهدات عقلية ومجاري من جهة الحكمة الحق فقد اقمنا البراهين على ان الطبيعة الجسمانية ذاتي
مبدأ الحركات والاثار في الاجسام الطبيعية جوهر متجدد الذات غير ثابتة الوجود في ان وهي
مثلا كل حركة طبيعية كالصعود في النار والهبوط في الارض وكالنمو والذبول في النبات بتحليل
النفس النباتية اياها وفي الافلاك سيما الحركة الدورية باستخدام النفس الفلكية فاذا كانت
الطبيعة المباشرة لتحريك امر متجددة سيالة الذات لها حدوث بعد حدوث في كل ان والحركة
لا بد لها من فاعل معين يقصد غاية مخصوصة من تمام تلك الحركة وله قصد ثابت من مبدأ الحركة
الى منتهاها كما يحكم به البديهة والوجدان خلافا في الحركات الطبيعية وما يجري مجراها من حركات
ثابت الذات فله وجود غير هذا الوجود المتجدد الزائل في كل لحظة متوافقة الامثال وليس
المقوم الا عقلا ثابتا الا النفس الا نحو لان الطبايع متجددة والجسمية بالغير للطبيعة النوعية
بوجه كما حقق في مبحث التلازم وكذا الاعراض تابعة والنفوس حكمها حكم الطبايع ما دامت متعلقة
بالقوى لانها جسمانية الفعل والحدوث وان كانت عقلانية البقاء فتبين ان مقوم كل طبيعة جسمانية
جوهر عقلي نسبته الى جميع افراد النوع الطبيعي مراتبها وعددها نسبة واحدة وهي صورة
المفارقة التي لتلك الطبيعة بما هي هي لان الافتقار الى شيء في الفعل يستلزم الافتقار اليه
في القوام والوجود لان الايجاد بعد الوجود ثم لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع ثابتا
مع تبدل خصوصيات الحركة ووحدة الهيولى كما حقق جلية والطبيعة متجددة وهي متقومة
والمتقوم بالمتجدد متجدد فلا بد من محل ثابت الذات يحفظ بها اصل الطبيعة وتحتها مع تبدل
خصوصياتها فالموجود الطبيعي من كل نوع ينتظم ذاته من جوهر ثابت عقلاني وجوهر متجدد
فلا محالة يكون لطبيعة كل شخص من اشخاص نوع طبيعي مختلفة الوجود بذلك العقل اتحادا معنويا بر

يكون ذاتها ذاته وفعلها فعله مع كونها مادية وكونه عقليا فههنا وجه اخرى في اثبات الصور المفارقة
من جهة الاثار ومن جهة الغايات وغيرها تركنا ذكرها مخافة التطويل فانه لا تعليقا لا شكوك مما يلي
توضيح هذه المسئلة وتهذيبها وتنقيحها على وجه يتيسر لاحد من اصحاب النظر في الادلة الاسلامية
قوله س سره بل يجب فناؤه بنفسه وان لم يتصور لصنمها الا مركبا قوله لكل صنم ايكم هوية بسيطة ذات
بسيطة
في نحو وجوده صورة مادية التي بها تتم وجوده الجسماني وقد خص نوعه من جهة شيئا سبيل العقل
على سبيل المثالية حتى لو جرد من المكروهة العدمية وتقوى بجوهره كان صورة عقلية لنوعه قال الفيلسوف
المعظم في الميمر العاشر ان كل صورة طبيعية من صنم الصور التي هنالك تشبه هاهنا فان كان
سماء وحيوان ونحو هواء وماء فان كان هنالك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا ايم
فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية اه هذه الاقوال مشيرة الى العقليات ولكن صور
امثالها وانموذجات ضعيفة وهي كلها مثالات لا فرق بين هذه وتلك الا بالشدة والضعف
قوله س سره كلا يلزم ان يكون للحيوانية آه هناك كان الرجلين وسائر الاعضاء ليست اجزاء
حقيقية وجودية للحيوان بما هو حيوان كما علمت وانما هي الات جسمانية اقتضاها الطبع الحيواني
لحاجتها الى الاستكمال ولصورتها العقلية معاني وجود عقلية نسبتها الى الاصل نسبة القوى
الى الفرع وهي هاهنا كالحواس من النفس من غير انفكاك هنالك المعاني الى انا قلنا ان القول
ان الحيوان العقلي اعضاء حيوانية كلها عقلية كما مر في كلام المعلم الاول من ان اعضاء الانسان
العقلي ليست في مواضع مختلفة بل كلها عقلية في موضع واحد عقلي فلا حاجة الى حمل كلامه على
المجردات **قوله** س سره ثم لا يكون المحمول الا ذهنيته آه اقول هذه المفهومات نسبتها الى الصور العقلية
والاعيان الخارجية واحدة كما مر والحق انها موجودة في الخارج بعين وجود الافراد لكن بالعرض
لا انها لا اعتبار في الوجود والوجود ليس عارضها ولهذا قالت العرفاء ان الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود وذلك لان الموجود بالذات هو الوجود في كل شيء لا غير وهو متحد بالمهية ضربا
من الاتحاد واما حكمنا بان للمفهومات موجودا بالعرض فلان ههنا موضوعات كل منها له اثر
مصداق لحمل مفهوم ذاتي نوعي اصيلي عليه والحمل هو الحكم في الوجود والاتحاد في الوجود بين
بين شيئين يقتضي كون احدهما موجودا بالذات والاخر بالعرض ولما ان المفهوم ليس موجودا
بالذات لما علمت انها غير مجعولة فوجوده الذي بيناه بالعرض **قوله** س سره لا يمنعه عن كونه لا
مانع من الحمل اذا اخذ الوجود العقلي الكلي مفهوم ذاتي لكونه صادقا عليه وعلى سائر الافراد هو

المسمى بالكلي الطبيعي اعني المهية لا بشرط التجرد ولا بالتجرد بل عارض هو الكلي العقلي بحيث
عنها المنطقيون كما يبحث الالهيون عن معروضه **قوله** س سره وما قيل ان الاشخاص فاسدة متنع
باق آه هذا استدلال صحيح لما علمت من تجدد الطبايع المادية ولا شبهة في ان العناية الالهية
وافعال المبادي العقلية متوجهة الى ايجاد هذه الانواع وحفظها ولا يمكن ان يكون فعل المبدء
العقلي اولا وبالذات امرا متغيرا او شخصا متجددا لان التغير فيما هو المفعول بالذات يوجب التغير
في فاعله وليس ايضا مقصودها الحفاظ المفهومات الكلية في بقائها لما علمت ان الكلي الطبيعي غير
موجود بالذات فالمنظور اليه في الايجاد والحفظ هي حقايق تامة النعلقات الوجودية وهي
الموجودة في العالم العقلي لانها صور ما في علم الله فكلما ترى التامات هذه الصور المتجددة الذاتية
من نشئات فكلام تلك الصور الدائمة الباقية عند الله فقوله بل الخصم يقول الباقي صورة
في العقل وعند المبادي لا تصح فيما ذكرنا لان تلك الصورة ان كان المراد بها مفهوم ذهني فقد
علمت ان ذلك غير صحيح لاستحالة ان يكون الغاية في وجود الصور الخارجية صورة غير موجودة في
الخارج وان كان المراد بها صورة عقلية موجودة قبل وجود هذه الصور الداثرة والحسية
فقد ثبت به المدعى لان الصورة العقلية الجوهرية المتقدمة على هذه الصور الحسية لا بد ان يكون
جوهرا قويا في الجوهرية من هذا الجوهر الحسي فلا يكون حالا في غيره **قوله** س سره وقال افلاطون
الالهي انا ربما خلوت بنفسي كثيرا آه هذا موافق لما نقلنا من الفيلسوف المعظم ارسطاطاليس
من ان وراء هذا العالم سماء وارض وقال الحكيم السنائي الغزنوي في المثنوي **بيت** اسمانها است
در ولايت جان ✻ كاركفرماي اسمان جهان ✻ وقوله سبحانه واوحى في كل سماء امرها يدل على ان في
كل سماء امرا اي كلمة عقلية وكذا قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره حيث كان امره ليس بجرم
بل امره كلمة كلاهما من امره وكلما تم حتى يكون امرها قائمة باجسام هوائية كما دل عليه قوله ثم
وكلمته القيها الى مريم وروح منه فعلم ان المراد من كلمة الله هو الروح فكذا المراد من امره ثم
قوله س سره قال شارح الهياكل آه اعلم ان حقيقة الوجود على طبقات بعضها فوق بعض ومحيط
كل منها على ما دونه احاطة معنوية كاحاطة الطبقات الافلاك والعناصر بعضها على بعض احاطة
حسية ضعيفة وكل ما هو اقوى فهو اشد حيطة واوسع رتبة وكلما هو اضعف فهو ادون منزلة
اضيق مجالا فلا يقدر الانفس ان ينال من الاكوان الا بقدر قوتها فالصور يحجاب عن ملاحظة الا
لجميع طبقات الوجود بحجب عن ملاحظة الوجود الاتم الاعلى المحيط على كل شيء ثم ان كان

الوجود كله نورا الا انها تتفاوت في النورية كان الصور الطبيعية الجسمية وكيفياتها ولواحقها
بالنسبة الى العقول والنفوس العالية كانها مظلمة لانها مشوبة بالاعدام والشرور وعدم الحضور
في هاوية الهيولى وهذا حكم المقادير فان البعد سواء كان مجردا او ماديا منافي للحضور والجمعية
والوحشة والهيولى منبع الشرور والحجاب ولهذا قال (ص) ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة وفي
الرواية لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره الحديث وسبحات
الوجه انوار جلاله واراد بها الذوات المجردة التي جعلها واسطة لبعض في ترتيب الوجود
واعلم ان كل موجود في كل موطن من مواطن الوجود حاله بالقياس الى ما هو في موطن اعلى
منه لقوة وجوده حال ما حكي عن جبرئيل بالقياس الى ما فوق درجته انه قال لو دنوت انملة لاحترقت
احتجب ويختص الانسان من بين الموجودات بخاصية التقلب في الاحوال والترقي من نشأة
الى اخرى بواسطة موت بعد موت وحيوة بعد حيوة وولادة بعد ولادة كما قال المسيح عليه السلام
لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه الطبقات النورية والظلمانية الواردة
في هذا الحديث مما يشاهدها اهل الكشف والشهود الا ان تعيين عددها لا يمكن الا بنور
النبوة والاوقع ان الروايات مختلفة في تعيين عددها لا بد للسالك ان يتعدى من المرتبة عن
هذه الحجب كلها ليصل الى جناب القدس بل هذه كلها من مقامات الالهية ودرجات الربوبية
كما قال رفيع الدرجات ذو العرش وان مدارج العبودية هي منازل الربوبية كما بيناه في تفسير
فاتحة الكتاب من جملة تفسيرنا الكبير فلك ان تتنبه على سر التوحيد من هذا الحديث بان الكل
الحق الذي هو نور لذاته ونور لغيره كشخص انساني كما قال (ص) ان الله خلق آدم على صورته وهو
وان كان انسانا واحدا من جميع جهاته الا انه بحيث لا يتكثر انسانيته الى انسان وغيره
لكن له في ذاته مراتب بعضها احسن كالجلدة والعظم والشعر والظفر وساير الاعضاء
الاكثف فالاكثف الى اللحم والتجاويف والصفات التي هي ظلمانية ومنها نورانية كالروح
النفسانية والقوة الحساسة والمتخيلة والمتوهمة والناطقة والعقل بالملكة وبالفعل و
المستفاد وما فوقها التي هي لطائف وانوار فكذا الحق له انوار وظلمات كلها حجب للناظر
وهي عين صفاته باعتبار كما علمت من مسلك القوم سيما على مسلك المشائين فالسايرون الى
الله ثم يقطعون هذه الحجب بالنظر حتى يصلوا الى محض التوحيد العلمي ثم يسيرون فيه محجوبين
بعلمه اسمائه وصفاته بالعلم ولو ببنية وهو الرجوع الى الكثرة بعد الوحدة بحسب النظر

من اسم

من اسم الى اسم ومن صفة الى صفة الى اسمه الاعظم وهي مقاماته ثم ينزلون في ملكوت السموات
والارض وهي الانوار العقلية العرضية التي مر ذكرها وذلك بعد الترقي عن عالم الملك والتجرد
عن ملابس الهيولى ثم يتدرجون الى عالم الجبروت فيتصلون بالانوار العقلية والقواهر العلية
الى العقل الاول كما قال (ص) اول ما خلق الله العقل فهو مقام المشاهدة ثم بعد ذلك
الفناء في التوحيد وهو الاخلاص في تحقيق الوحدة الحقة والمحوية الكلية والاستهلاك التام
ويسمى مقام الخلسة والفناء في الخلسة اي لا يكون قبل الوصول الا خلسة ومن ههنا ظهر
ان الحق لا يعرفه الا هو ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم قوله من يرهن الفواصل
الثالثة ما يقرب منها الى قوله يعني ان القواهر الطولية مترتبة في القرب والبعد من نور
الانوار متنازلة في الدرجة النورية لاجل تضاعف الامكان والمعلولية الى مرتبة اصحاب الاصنام
او اخر صنوف العقليات وكلا ترتيب بينها في العلية والمعلولية لكن ليست في الشرف والخفة والوجه سواء
الواسطة من الواجب تعالى الى بعضها اقل فيكون اشرف وبعضها اكثر فيكون اخس واذا ظهر
هذا فنقول كلما كان هذا العقول العرضية البعد بينه وبين الواجب تعالى اكثر كان البعد بينه وبين
الهيولى والجسمية اقل فكل ما هو اقرب منه فهو ارفع كلا من الجسم والغرض من هذه القاعدة بيان
كون بعض الاصنام الصادرة من اربابها ذوات نفوس نباتية كالاشجار وغيرها وبعض ذوات نفوس
ناطقة كالانسان والفلكيات وتمثيل المص رحمه الله باختلاف ارباب الاصنام في تحقق الوسايط
التي هي النفوس بينها وبين الاجسام وعدم تحققها كما في شرف الواسطة وخستها بحسب اختلاف النفوس
في توسط الروح النفساني وعدمه فان منشأ ذلك اختلافها في الكمال والنقص وهكذا ايضا حال
الصور النوعية القائمة بالاجسام عند عدم النفس في توسط القوى الطبيعية وعدمها ثم في توسط القوى
النباتية وعدمها ثم في توسط القوى الحيوانية فان من الصور المنوعة للجسم بلا واسطة بينه وبين
الفعل والتحريك كالصورة العنصرية المائية في الثقل والبرودة والنارية في الخفة والحرارة ومنها
بواسطة كيفيتها من الصور واعلم ان الوجود كما علمت له درجات مترتبة في القوة والضعف والكمال
والنقص وكل قوي فيه جميع الاشياء التي توجد في كل ما هو اضعف منه لا يغادر شيئا منها الا احصاها
مع شيء زايد فيه فالقوى الطبيعية القوة النباتية على معانيها ومبدأها القوة الحيوانية
على طبقاتها ومبدؤها الحيوانية القوة الناطقة وفوقها العقل الاخير وكذا يحيط بكل سافل عال
ان انتهى الامر الى مبدع الكل وقيوم الكل فما من موجود طبيعي او نفساني او عقلي الا وهو محيط بما دونه

في الشرف من الاشما امتر يتميز في الخسة والشرف حتى يقع الانتهاء في الشرف الى الهيولى الاولى المشتركة لغاية الخسة وهو ايضا محاط لما فوقه وهما فوقه لما فوقه في الشرف هكذا الى ان ينتهي الى موجد الكل الغاية الكمال وكل نوع في الانواع الجسمية كالارض والماء وغيرها لابد من طبيعة محركة ونفس مدبرة اياها وعقل مدبر لها واسم الهي ربها له والله موجد الكل **قوله** س سره فالطبيعة العالية تاوها ثم تربيت الطبيعة السافلة آه يعني ان كل طبقة من طبقات الوجود متصل باول طبقة اخرى بعدها واولها باخر طبقة من فوقها سواء كانت من العقليات او من الطبيعيات كالمرجان بين المعدن والنبات والنخل والوقواق بينه وبين الحيوان والقردة بين الحيوان والانسان وبالجملة لا فرجة ولا خلل في عالم الوجود ولا يتخلل العدم بين موجود وموجود كما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف فالاحر بشي الاول نشات متعددة باطنة وظاهرة وما من شي الاول نشات متعددة باطنة وظاهرة وما من شي جوهري الا وله طبيعة في هذا العالم ونفس في عالم اخر وعقل في عالم ثالث واسم في عالم الالهية حتى الارض الكثيفة التي هي ابعد الاجسام في مقام الوحدة الالهية فانها ذات حيوة ونطق كما قال تعالى يومئذ تحدث اخبارها وتشاهد بتوسط الحقيقة فلان الجسم من حيث هو جسم لا قوام له دون الطبيعة والطبيعة لكونها دائمة التجدد والحركة الجوهرية لا بد لها من حافظ مقيم وهي النفس اذ لا يمكن ان يوثر العقل في الطبيعة المتبدلة بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدد المحض فالنفس عقلية الذات طبيعية الفعل وهي ذات الجهتين كما ان العقل ذو جنبتين جنبة الى النفس والعقل عني الله المقدس عن المبسوطة الباسطة بالجود الرحمة على كل شي وهو جميع الاشياء والله على كل شي قدير وقد استدل معلم المتفلسفة في الميمر التاسع من اثولوجيا على ان لكل جرم نفسا بقوله كل جرم غليظا كان او لطيفا فانه ليس يحمله لوحده بل بنفسه واتصاله بل النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدانية مع شانه ان ينقطع ويتغير فلولا ان النفس بلغت الى الارض لم يثبت على حال واحدة واستدل ايضا على ان الارض ذات حيوة ونفس لها انبت ونبت الكلأ ومنبت الجبال فانها نبات ايضا وفيها داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ولما يكون هذه منها من اجل الكلمة ذات النفس فانها نبات ايضا وفعل هي التي تصور في داخل الارض هذه الصور ومنه الكلمة صورة الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر ثم قال ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان يكون هي الارض الاولى ميتة وتفعل مثلها الطبيعة مثل الشجرة العظيمة فان كانت حية فانها ذات النفس لا محالة فلان كانت هذه الارض الحسية

التي صنع جسدها الحي ان تكون تلك الارض الكلية العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الاولى فقط ايضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها فظهر ان لكل شي ظاهرا وباطنا غيبا وشهادة وملكا وملكوتا فسبحان الذي بيده ملكوت كل شي واليه ترجعون **قوله** س سره واحتجابه عنا لكمال نوره وضعف قوانا آه قد عرفت مما سبق ان وجوده الواجب تعالى لكل موجود اقرب اليه من ذاته ومع ذلك بيننا وبينه حجب كثيرة بعضها نورية وبعضها ظلمانية كما علم من الحديث المشهور فاشار الى وجه ذلك بان هذا الاحتجاب من خلقه وكمال ضعف القوى ولا يكن لغيره الاكتناه لم ينقطع تفاوت كل قوة يحجبه عنها فليس الحجاب غيره ولا بينه حاجز وجودي بل منشاء ذلك الحجاب غاية ظهوره وشدة نوره فيكون حيثية الخفاء هي بعينها حيثية الظهور فهو اظهر الاشياء وجودا وابينها جلاء وهي مع ذلك اخفى الاشياء علينا كونا وانحصها استارا وذلك لعجزنا وضعف عقولنا وكلالها عن ادراك نوره فيلحق عين العقل من الكلال الى نظر الى نور الحق كما يلحق الاول عين الخفاش اذا نظر الى الشمس في الظهور من شدة الخفاء كما في المثال المذكور واعلم ان خفاءه علينا في ادنى لحسنا اكثر من خفائه لهم كل غيرنا ما حلنا انه في المسلك الفلسفية ان الانسان اخر الموجودات صدورا وان هناك غاية ونهاية اذ الكل بالعلم والعمل فالبسائط الاول ابتدائية من الحقيقية وتركيب اولها الاختلاط بالنقايص والاعدام فتناهت التركيبات عنده ووقفت الاغشية واللبوسات على جوهر النفس اعني العقل الذي به يدرك هذا المعنى البسيط فلما صار الانسان اخر الموجودات صار الاشياء التي هي في انفسها اوائل اخيرة عندنا وقد ذكر المعلم الاول في كتاب التسمي بسمع الكيان ان نقول ان ما هو اخر عند الطبيعة فهو اول عندنا وما هو اول عند الطبيعة فهو اخر عندنا ولما اذا تجرد الانسان عن هذه الملابس الحسية وبلغ الى درجة المقربين فهو شانه ان يطالع جمال الاول على قدر ما يستطيع المخلوق ان يلحظ خالقه **قوله** س سره فلا حد ولا مخصص متسع للمخصص وقاهر له آه يريد ان يبين ان الواجب جل ذكره لكونه غير متناه القوة النورية شل لا حد له فلا محدود له ولا قاهر عليه كما لا غاية لوجوده وكل موجود غيره يحتاج الى مخصص وقاهر عليه وذلك لانه نور بحت ووجود صرف ليس فيه شي غير النور والوجود وغيره من الانوار الوجودية فيه شي غير معنى غير النور والوجود لكونه محدود الحد ولعلم يكن له هوية غير النور لم يكن محدودا بحد فكل ما له حد يحدد وغاية يحتاج الى ما يحدده ويحصره عليه ويخيره يقصره كما له من عقصره وفقوته فهذا كلام حق لكنه غامض عن ادراك

عن ابدالك كثرة الناس خلا ابن عنون بان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم **قوله** من سرم والقوى الذى يجب نهاية آثاره آه يريد بيان ان النفس متناهية القوة واستدل على ذلك بكونها متعلقة بالجسم اذ لو لم يكن متعلقة به لتشوا غله لكانت جوهرا عقليا فلا يكون نفسا الكلام في النفس لا في قوة متعلقة بالجسم تعلق الشوق والمباشرة لا تعلق الحلول ولما برهن على ان كل جسم متناهى المقدار فليس حقيقة الجسم الا جوهرا ممتدا في جميع الجهات فكل ما تعلق بالجسم سواء كان بطريق الحلول او بطريق اخرى من المباشرة فهو من حيث تعلقه بالجسم انما تاثر البعد باشرها اياه يكون متناهيا حسب تناهيه فكل جوهر نفسانى متناهى القوة والاشكال الوارد عليه بان حركات الافلاك نفسانية كما تقرر فهى مع ذلك غير متناهية عند الحكما واجاب عنه بقوله فهذه الحركات انما اثرا التي هى من الانوار المتصرفة انما يكون عدم الانوار القاهرة يعنى عدم تناهيها لاجل استمداد النفوس عن مباديها العقلية فالنفوس متوسطة بين الحركات العقلية والمحركات الجسمانية وتلك الحركات العقلية غير متناهية القوى فيفيض منها آثار غير متناهية على الفلك بواسطة النفس وفيه محل تامل ولعل توسيط النفس بين العقل وبين القوة الفلكية ليس بمعنى ان ذاتا واحدة باقية واسطة في الايجاد لا بمعنى ان الموجد الاول يفيد وجودا ويكون ذلك الوجود سببا لغيره ولا بمعنى انه يكون الجرم الفلكى قابلا لآثار وحركات غير متناهية ان ذاتا واحدة جوهرية تقبل تلك الآثار والاحوال مع بقائها بالهوية العددية ولا لكانت الآثار غير متناهية كما دل عليه تناهى القوى الجسمية فعلية كانت او انفعالية فلا معنى لتوسيط النفس الا كونها علة مخصصة كالمعدات بحسب تجدد تلك الادراكات المتجددة والحركات لكونها حكم الطبيعة فيها متجددة الذات ولا يعنى بقبول الجرم الفلكى الآثار الغير المتناهية الا ان هناك ماهيات حقيقة الوجود مبهمة الذات فصورة متجددة الوجود متبدلة الذات فلا يزال يحصل في كل حين بصورة فائضة عليها من العقل بتهيؤها اياها او امر توجيها استعداد القبول صورة اخرى بالعدد في شخص واحد حين الاخرى الذى هو شأن المادة من جهة تلك الآثار الا وفى متجددة من جهة اقامة اخرى الصورة اللاحقة الفائضة عليها من المفارق ولكنا الا ان ذلك القصد عن ان حقيقة الطبيعة الجرمية امر سيال الوجود متجدد الذات لا انه يتجدد بها وسيلانها لكونه صفة دائمية لها انما الحاجة في تجددها الى فاعل يوجدها وقابل يقبل تجددها لا في اصل تجددها فنعلم ان لا شئ من الاجسام وقواها غير متناهية في الوجود كما في التوليد فاحكم هذا فانه اصل عظيم **قوله** من سرم فنوسيل الانوار الشدائد ولا تناهيها آه وذلك لان القوى الفلكية الفائضة من العقل على مادة الفلك غير متناهية عدة وكذا الطول الفائض عنه

منه على المادة العنصرية غير متناهية عدة فالعقل وراء ما لا يتناهى لانه فوقها وعلتها والمحيط بها والله محيط بالعقل وفوقه بما لا يتناهى في الشدة لان العقل قوة وجوده وشدة نوره محدودة بغيره فيكون متناهيا في الشدة وان لم يكن متناهيا في المدة والعدة فسبحان واجب الوجود جل شأنه فوق ما لا يتناهى في المدة والعدة بما لا يتناهى واعلم ان المتناهى واللامتناهى وان كانا في الاعراض اللاحقة بالكم بالذات لا انهما ما يعرضان لما له تعلق بالكم ولو على سبيل المبدئية والاضافة كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متتالية في ازمان متعددة فتعتبر التناهى في المدة ما يكون لمقدار زمان عملها لا يتناهى في تعددها كما عليه اللاتناهى في العدة ما يكون عدد اعمالها غير متناه واما عليه اللاتناهى في الشدة فيتصور بانها بحيث يصدر عنها في مدة غير متناهية يصدر عنه في احادها ما يصدر عن غيرها في اوقات غير متناهية يصدر عنه في آن واحد ولهذا يمتنع صدور الحركة منها لما يكون على سبيل المباشرة لكونها نهاية الوجود تلك الحركة ولو وجدت منها لم يكن الحركة حركة وكذا العدد من حيث هو عدد معدود كما ظهر **قوله** من سرم كما سنبرهن من تحليل ان في عالم العقول لا يتصور التجدد آه اى لا يكون شئ حالة او صفة فيه كان فيه جهة لحوق ولا استعداد فكان لو كان فالمبتهى بالقوة كل الاشياء اذ كلها بالقوة دافعة الى الحين في الاوقات فيكون العقل من الحوادث الجسمانية ويؤدى تغيره الى التغير وايجب الوجود تعالى من ذلك علوا كبيرا **قوله** من سرم وكل ما فرض من عجائب هنالك الطف واعجب من ذلك آه نعم كلما وجد في هذا العالم من النظام فهو في العالم الاعلى على وجه الطف واشرف لكن لا يجب ان يكون الكثرة كالكثرة والعدد كالعدد بل يجب ان يكون ما هناك ارتباطا بالوحدة والبساطة وابعد من العزة ولا انتشار فلا يلزم ان يكون عدد العقول كعدد الاجسام وانما يلزم قوتها اوسع واعظم الا ترى ان كلما يوجد من النظام في العالم العقلى ففى العلم الالهى اوفر واعظم واوسع مع كونه احديا صرفا واما مثل قوله اطت السماء وحق لها ان تئط فما منها موضع قدم الا وفيه ملك كلهم ساجد او راكع وقوله ينزل مع كل قطرة ملك وما يجرى مجرى ذلك فلا يدل على كثرة الملائكة العقليين **قوله** من سرم واعلم ان لم يتصور استقلال النور الناقص بالتأثير في مشهد نور يقهره آه يريد بيان ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا ما ذكره اكثر المحققين في كتبهم وهو مقصد شريف لكنهم لم يقيموا عليه برهانا تاما والمص اكتفى بمثال مقنع ههنا وفى سائر كتبه لانه لم يات بما فيه غنية في هذا الباب فقال في الهياكل ولذا ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف في القوة القاهرة الى حيث لا يكون الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته ثم انه ذكر في كتاب المطارحات بعد ذكر

بعض القوم في بيان هذا المطلب وظني انه ابين ما ذكروه وهي اقرب ما وجدنا في كتب اهل النظر وطعن على قائلها
بان هذا القايل تمسك في اثبات هذا المطلب الشريف ما هو ضعيف الحجة كما يتاقض ما يدعيه المنقول الحجة عنه بما
حاصله ان الذي هو بالقوة لا يفيد وجوده اصلا فكيف اولا فاد وجوده فيكون العدم الذي هو الحق شريك له
في اخراج الشي من القوة الى الفعل فيكون العدم جزو علته وهو محال فلا يصح افادته الوجود الا من هو في
من كل الوجوه من القوة وهو واجب الوجود انتهى ثم قال ان ما احتج به هذا القايل انا نجد اشكالا
سلكه في بعض المواضع يرجع الى نفي القوة عن العقول المفارقة ونحوها اقول اما تقرير الحجة على
الوجه المشهور فهو ان كل موجود غير الوجود الواجبي فهو ذو مهية فيكون في ذاته امكان ان يوجد ولعله كان
ان لا يوجد فلو كان له في ذاته تاثير في وجود غيره لكان العدم شريكه في افادة الوجود ولما بالقوة
شريكه في اخراج الشي من القوة الى الفعل واما الذي يرد عليه فوجوه احدها ان الامكان المنافي
وان كان معنى سلبيا لكنه حال المهية من حيث يعتبر العقل مجردة عن الوجود والعدم فهو غير باسط
ثابت بيتا في المفارقات بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار عقلي وان كان ذلك الاعتبار ايضا جهة من جهات
الحاق لكن الواقع او سبق عنه وصلب الشي عن مرتبة الواقع لا يستلزم سلبه عن الواقع كما سلف فالمكن
ولكن الحكم بامكانه حقا لكن معناه كونه بحيث اذا جرده العقل بهيته عن الوجود وعند ها التحليل وجد
عريا عن الوجود والعدم وهذا لا ينافي في وجوده في الواقع فيكون تاثيره في شي من جهة وجوده
الثابت له في الواقع لا من جهة امكانه ثم ان اراد بالقوة ايضا ما يقابله مفهوم الامكان الذاتي فكلام
حاله وان اراد به الاستعداد الذي يكون في الماديات فهو مسلوب عن البسايط المفارقة وثانيا
هب ان الامكان صفة ثابتة للمكن في نفس الامر لكن الوجود ايضا ثابت له فالممكن انما كان علة
لا يلزم ان يكون علية من جهة امكانه بل من جهة وجوده كما ان النفس ثابتة الامكان وكذا مدخل لها
في تحريكه واحساسه وثالثا انه منقوض بقولهم ان العقل يفعل الفلك بواسطة امكانه فاين
التخلص من سلطان الامكان هناك ان قيل ما المخرج هكذا ان كل ما سوى الواجب تعالى ليس حقيقته
الا نحوا من انحاء الوجود الضعيفة الناقصة عن مرتبة الوجود التام الالهي فلا اعتبار ان اعتبار انه وجود
واعتبار انه ناقص ضعيف فيه نقصان عن الوجود الصرف الذي لا نقص فيه ولا عدم بل ما انتقاصات يتفاوت
الناقصة بعضها عن بعض في كونه فلو كان لما سوى الواجب تاثير في شي بحسب هويته وذاته لكان تاثيره
اما من جهة كونه موجودا مطلقا فلا تخصيص له في التاثير واما من جهة كونه هذا الوجود الناقص
المحدود بحدود النقص والقصور فيكون للعدم دخل في التاثير في وجود الشي وهو ح كما يرد عليه

عن مرتبة

ايضا

ايضا كما ان هذا المفروض كونه علة موثرة له من وجود ونقص كذلك المعلول له امران وجود ونقص
فالوجود بسبب الوجود والنقص بسبب النقص او كما ظهر وتحقق من هذا ما سيقنا اليه كون تمام الشي هو
ذلك الشي مع ما يزيد عليه الموثر فيا هي الوجود فعنى كل شي من الاشياء انما الواجب لتمام الذي
من وجوه مصير الخير فانما يتوقف على وجود الله واما ساير الاسباب فهي بحسب كونها علة اسباب للاعدام
والاستعدادات فاذا قيل ان العقل يجب ان يكون عنه الفلك فمعناه ان كون الصادر منه جرما
فلكيا لا جوهرا اشرف منه لاجل قصوره وجوده فالقصور في العليتين بسبب الكمال الواجبي صار
سببا للقصور المتمم عن رتبة الجوهر العقلي كما ان تماميته الوجود الواجبي صار سببا لجوهر عقلي هو
تمام الجوهر الفلكي فالقصور علة القصور والتمام علة التمام بعينها شبيه ان العقلية لا يبعد ان يكون نقص
العلة والغاية والمرتبة لا يبعد ان يكون الضعف عن الفيض الواجبي فظهر بما ذكرنا ما نقلناه في نقض
الحجة المذكورة بالامكان على ما فصله الشيخ قدس سره في المطارحات وغيره فسبحان الذي ربط التام
بالتام والناقص بالناقص والغني بالغني والفقير بالفقير ثم جبر نقص كل ناقص بتمامه بل بتمام مرتبه وقلة
فقر كل فقير باغنائه بل بغنائه فعاد الاشياء في سلسلة الرجوع والنهاية الى ما كانت منه في سلسلة
السبق والبداية سبحانه ليس في شانه شان الا هذا اشارة الى ان وجود كل موجود وصيرورته موجودا
لا فكحل ذكره لما اقمنا البرهان ان قوام كل وجود بالوجود الاتم الواجبي بحيث لا يمكن للعقل ان يعتبر
منحازا عن الاول تعالى فرضا كما لم يكن هو هو لكن من حيث المجعول بالذات متعلق الهوية بالاول تعالى فكما لا قوام
لموجود من حيث هو موجود الا بالقيوم تعالى فلا قوام للفاعلية والتاثير له في شي الا انها علية تعالى ونماء بها
لان الوجود بخصوصه الا انه لاخير فكما لا موجود بشي بالذات فلا تاثير له ايضا بالذات فهو مجاجا على
كل شي وغيره حجاب التكثر والتعدد وتشابك الوجود كما تشكله في تكثر النور الحسي قوله قدس سره على انه قد
يتسامح في نسبة الفعل الى غيره اه اشارة الى ما يرى من ظاهر اقاويل الحكما حيث قالوا ان الصادر عن البارئ
جل ذكره لكونه واحدا حقيقيا هو العقل والصادر من كل عقل عقل اخر وجرم ونفس الى ان ينتهي الى
العقل الاخير فيصدر منه نفوس وصور واجرام كثيرة بحسب جهات الاستعدادات العنصرية الحاصلة لها
الحركات السماوية فيظن بهم بظاهر الامر ان لا تاثير عندهم للبارئ تعالى الا في الاول وهذا من بعض
الظن اثم لبعض المتاخرين كابي البركات البغدادي وغيره نظرا الى ظاهر اقاويلهم المذكورة في ترتب
الوجود وتكثير الصدور على وجه لا يقدح في احدية الواجب تعالى فتسامحوا لعنه في اطلاق الالفاظ
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان اكثر الفضلاء الذين لم يتمعنوا في الاسرار الحكمية قد يحروا

في هذه المسئلة ولقد موا بحملهم مها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلول الاول نحو في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة ثم وهذه مخالفة
لتشنيع المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله لان الوحيد معه لا على الاطلاق
فان اشاعوا في تعاليمهم ما اسندوا معلولا الى علة ايجابية كما تشعر الى العلل الاتفاقية والعرضية
الى الشروط والمعدات فلئن لم يكن ذلك منافيا لما اسسوا بنيوا مسائلهم عليه واعلم ان هذا التحقيق اعني
كون افعال العباد غير صادرة عنهم كما زعمه الاشاعرة بل يجب كونهم فاعلين لافعالهم كما انهم كما في جبه
كونهم ايام اذ كل وجود خاص مبدأ اشخاص وكان وجودهم لنقصه وقصوره انزل رتبة من احد من ان يكون
مثله فكذلك افعالهم لنقائصهم وقصورهم احسن رتبة من احد شيء من ان ينسب اليه الا ابتداء وكما ان
ذاته تعالى اصل الذوات وحقيقة الحقائق فعله وهو افاضة الخير ونشر الجود والرحمة على كل موجود اصل
الافعال وفاعل الافعال كما هو الاهو قطه سره وكل ما سوى هذه الانواء اه عرض من سرمدية العقل
بيان سر ما اتفق لحدوث العالم هذه احدى المسائل الشريفة التي لا يعرفها الا الاعاظم [illegible] في خائض
في بحار العلوم الحقيقية فان جميع الشرايع الحقة اطبقوا على حدوث العالم بمعنى انه كان الله ولم يكن
معه شيء والمشهور من الفلاسفة انهم قائلون كما ذهب اليه ارسطو بقدم العقول والنفوس الفلكية و
اجرامها وكليات العناصر والمشهور عن افلاطون الالهي القول بحدوث العالم ولذلك [illegible] بعضهم كلامه
بان مراده هو الحدوث الذاتي وانا نقضي منها انا ننفصل عن [illegible] بالهام من مذهب الانبياء
الفاضلين واتباعهم صلوات الله عليهم اجمعين وقبل الخوض في المقصود نمهد له مقدمات الاولى
ان المراد بتقدم شيء وحدوثه انما هو بقدم وجوده وتشخصه لا قدم نوعه وماهيته ومثاله لان الماهية
لا بشرط اي الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج بحسب نفسها بل بحسب وجودها لان الموجود بالحقيقة من
كل شيء هو وجوده الخاص به فالوجود والموجود بما هو موجود اما حادث ولما قديم الثانية ان الطبيعة
وهي الجوهر الساري في كل جسم الذي به يختلف الاجسام انواعها المسماة بالصورة النوعية من جهة
تنوعها الجسم الطبيعي من جهة كونها مبدأ لحركتها الذاتية وسكونها امر متجدد الذات كما في وجوده
كما اشرنا اليه وبرهنا عليه بطرق كثيرة ذكرناها في رسالة الحدوث العالم وهذا التجدد والاستحالة
في عالم الطبيعة مذهب كثير من الاقدمين والعبارات المنقولة عن المعلم الاول [illegible] عليه وممن ذهب
اليه من الفلاسفة شيخ الاكبر [illegible] اعاظمهم وكبرائهم حيث قال هو [illegible] الاول عند في كتاب

الملل والنحل للشهرستاني ان هذه الموجودات باقية دائرة بانقباضها فيتجدد صورها وامادتها
فيبطل القوة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الله تعالى خلق الصورة الهيولى انتهى وفي
الكلام الالهي شواهد كثيرة دالة على تجدد الجسم منها قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى
الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل اتوه
داخرين والايات والاشارات في ذلك اكثر من ان تحصى ومن القدماء من قال ان الحركة هي الطبيعة
ونقل بهمنيار هذا القول في التحصيل وانكره لغموضه حيث قال ان قوما ظنوا ان الحركة هي الطبيعة
اعني جوهر الشيء العنصري والحق انه ليس الامر كما ظنوا بل هي محركية الطبيعة وحالها لانفسها
انتهى اقول كون الطبيعة جوهرا سيالا مما لا بيّناه فيكون الطبيعة مبدأ الحركة والمتحرك بنفسها
كما ان الشمول مبدأ الاسودية والوجود مبدأ الموجودية فيصح اطلاق المتحرك والحركة عليها باعتبار
فان الحركة هي نفس التجدد ومبدأ التجدد هو الطبيعة وحامل التجدد هي الهيولى والى ذلك
اشار الشيخ الاعرابي في فصوص الحكم بقوله ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر
بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها واما ما ذكره الشيخ
الرئيس في نفي الاشتداد والحركة الجوهرية في الشفاء وغيره فمقدوح كما ذكرنا في
مواضع الثالثة انه ليس بمعقول ان يوجد [illegible] جل ذكره وانها باقية ببقاء الله لا
بابقائه اياها [illegible] المعتبرين [illegible] بيانه ان لكل موجود طبيعي غاية ذاتية يتوجه
اليها ويتحرك نحوها طبعا وارادة تطلبها اي مركوزة في جبلة السافل ولكل ناقص كمالا ولكل
قوة فعلية وكمال الشيء فعليته بامر هو اشد وجودا واشرف ذاتا منه وكمال الجسم بصورته الطبيعية
وكمال الطبايع الجزئية بالصورة العقلية وكمال الشيء يجب ان يكون ممكن الحصول له والا لكان اد
فيه عبثا باطلا ولا عبث في الوجود وهذا الامكان امكان استعدادي كما في المكونات ولما فطري
كما في المبدعات وكلما يمكن لشيء موجود من الكمال والخير في جبلته ولم يكن له مانع فهو حاصل له
حاصل وهذا المانع ممتنع في البدايع العقلية وفي المكونات قد يتحقق ولكنه اتفاقي لا تحقق على
سبيل الاتفاق كان الطبايع النوعية في هذا العالم بالغة الى كمالاتها وخيراتها على اكثر الامر
والمعوق عنها بالمنع احادث الشرور اقل من البلوغ اليها كما بين في مباحث الغايات في الشفاء
وغيره ومنها [illegible] لكل طبيعة حسية فلكية كانت او عنصرية طبيعة اخرى تنتهي اليها عقلية
في العالم الالهي وهي الصور المفارقة وهي صورها في علم الله وقضائه الازلي وهي صالكة

اليها عبر وجودها الكوني التجددي متدرجة في الاصول اليها فهي من حيث جزئيتها وهويتها الزمانية
الاتصالية ينال منها شيئا فشيئا ويتصل اليها دوما لا بعد حصول وتحصل لنا تمامها حصول بعد حصول
ان لكل صورة عقلية شؤون وجهات وحيثيات لا يحيط بها الا الله ولعلها يحيط بجميعها العقل فهي ولعلها
ستحيى بها اتحادا في الغاية لبقائها عند الوصول ولعل تلك الصور العقليات عالم الالهيات وهي
ابدا المتحصرة لتمامها وفعليتها ملاحظا الجمال بادتها وجاعلها لم يرجع نظرها المفعالتها طرفة عين
لان الامكان هناك لا ينافي الفعلية والقصور لا ينافي التمام فهي ابدا ستهلكة لدى الحضرة
الحبيب الاقدس لان العشق مركوز في جبلتهم والتخلف عن مقتضى الفطرة الاصلية مفقود في العالم
الاعلى ولكل عشق وشوق جبلي ثابت لشي ما مقتضى يقتضي البلوغ الى كماله والوصول الى غايته فاذا
فقد العائق وتم المقتضي فحصل المطلب فثبت ان الاوائل مطموسة في نور الانوار وبقيت تم
يبقوا الا لله او لحدا لقهار ربلاهم ولم يتميز وجودهم عن وجود من لاهم فهم ليسوا من جملة العالم ولا
يطلق عليهم سوى الله وانما اعلم ان لكل هوية سواه كانت جبرا او مكانا او ذم عقلية ونوع
ذاتية من غير تخلل جعل ولو بالشيئية والمعلومية والموجودية والممكنية التماسية وغير ذلك
خصوصا الهوية التي هي اصل الهويات فان ذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وكيف
والوجود كله من شروق انواره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول
الفعالة وسماها اصحاب المعلم الاول ما يعقد العلميا القائمة بذاتها تقسم وسماها افلاطون وشيعته
بالمثل الالهية والاشارة بالصفات الالهية والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء والاعيان الثابتة
ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة والاضواء كيف يفارقها اصلها ومنشاها ولكانت مباينة لم يكن
اشعة وانوار فاحتجب المحجوب عن تخلل بينهما او بين نور لها اياه وليس كذلك فافهم انشاء الله وتمثال
ذلك فيما شاهدناه شمس الحس الذي هو المثل الاعلى لها في عالم الاجرام الان بين الاشعة
وهذا هو ان الشمس شمس العقل اجل وانا لطف فاذا كانوا فاعلها فاعيلة بها فرواشعة شمس الحس
المسمى بالعقل امواتا غير الاكيفا بها وهذا انها غير احياء وناطقة ولا فاعلة وتلك الصور الالهية
لها اتصال عقلي بمبداها وغايتها بخلاف هذه الاشعة الحسية فان لها النسبة الوضعية الى الشمس
فاين هذا من ذلك المقدمة الرابعة ان النفس الناطقة ذات جهتين جهة العقل وجهة الطبيعة
وهي باحدى الجهتين باقية وبالاخرى داثرة والنفوس البشرية مترددة بين الجهتين الى ان يصل
الى مقام العقل فيتحد به ويصير اياه او يبقى في كرب الهيولي مرهفة الى اسفل سافلين محترقة

بنار

بنار الجحيم والهلاك المقيم فاذا تقرر هذه المقدمات ثبت وتحقق ان كلما يطلق عليه العالم فهو حادث
زماني مسبوق بالعدم الزماني وهو جملة عالم الاجسام من السموات والارضين وما بينهما لتجدد
الطبيعة لكل جسم سواء كانت فلكية او عنصرية واستناد بقاء البرهان الكاشفة المنير للعقل
المحقق البصير ان السماء والسماوي كالارض والارضي في ان لا بقاء ولا احد منهما لا بحسب الشخص ولا بحسب
النوع لذاتها وانها متبدلة دائمة وانواعها ان اريد بها مفهومات كلية ثابتة لهذه الماهيات
فهي ليست موجودة وان اريد صورها في علم الله فهي خارجة عن العالم ليس منه لما علمت انها
موجودة عند الله باقية ببقاء الله ما عندكم ينفد وما عند الله باق فحال الشمس والقمر كحال الانسان
والفرس في عدم الديمومة الشخصية وتجدد الصور الطبيعية وانحطاط الهوية النوعية عن صورها في
علم الله وقضائه فما ثم القضاء والبادي في العلم الالهي مصون عن التغير والزوال العالم
الاجسام والمساحة والتشبيه ما ثم التغير والتبدل والانتقال من هذا الى دار القرار
هذا بعينه مذهب اعاظم الحكماء الاقدمين وقدماء اكابر الفلاسفة السابقين كهرمس وثاليس
الملطي وانباذقلس وانكسيمانس الملطي وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس وغيرهم
ممن اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الالهية في القلوب بسعيهم وتوافق اقوالهم
اقوال الانبياء واهل الوحي الالهي عليهم التحية والصدق والقول بقدم المصنوعات بعد
اثبات الصانع انما نشا بعد المعلم الاول لاجل شبه ابرقلس ونحن قد ادرجناها واجبناها
على حدوث عالم الاجسام وتجدد الطبائع ودثورها واضمحلال الكل في رسالة الحدوث
على وجه يظهر لمن تتبعها ان رايهم راي اهل النبوة ومالو لاية وعن جهتهم وافق مذهب الملل
الثلث اعني اليهود والنصارى والمسلمين في حدوث العالم وان ارسطاطاليس خصوصا قائل بحدوث
كما شعر لحدوث العالم على وجه لطيف لم يتيسر لاحد مثلها في هذه العصر نقلنا اقاويلهم وشرحنا
مقصودهم في تلك الرسالة تدارس مع ان كلما يتحرك يعود الكلام اليه آه اعلم ان هذا
الكلام في ابن كالدليل على قدم العالم بمعنى قدم كل فرد بعد الفرد الاول انه لا يوجد
حادث الا في جملة التكثرة التي بها تتصحح هذه الحوادث بعضهم من الحوادث بالسلسلة المنتهية
الى الحركة الدورية المستمرة ولا يتغير هذه الحركة الى حادث لكونها ليس لها ابتداء زماني فهي
دائمة باعتبار ومستغنية عن العلة الحادثة وحادثة باعتبار غير كما سنحقق الحوادث
لكن تو سلنا عن كيفية اعتبارها الحادث عن صدور عن لوم اما حكمنا حكما كليا ان كل حادث

علة صح

فله علة حادثة كان التفصي عنه صعبا والذي يقرب من التحقيق هو ما ذكره بعض العلماء من قوله المراد
بالحدوث الذي موضوع هذه القضية هي الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة
ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها هي الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد
بابي عبارة تستأن تعبر عنه فانما الشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى
عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمهية المتجددة واما التي هي بعينها حقيقة التجدد
والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير فانه ان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم
يكن بخلاف المتصلة الدائمة فحدوث العلة الذي يفتقر اليه الحادث لا يلزم ان يكون حادثا لذاتها
ولا لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ما هو
هي نفس التغير والتجدد ما لم يكن نفسها حادثة ولكونها نفس التغير لا يحتاج الى سبب يجدده ويكون هي علة
للمتغيرات التي بتوسطها التغير على حياله بها وهي الحركة انتهى كلامه وهو في غاية الجودة واللطافة الا انه
فيه خلل يحتاج الى سد وهو انه يفتقر الى تكميل فان المهية التي يصح ان يكون واسطة بين القديم والحادث
ورابطة بين الثابت والمتغير هو موجود خارجي حقيقة بعينه والحركة انما هي من قبيل الاضافات
لان معناه متحركية الشيء بالمعنى المصدري الانتزاعي وما بازائه متحركية نفس الطبيعة في الحركات الذاتية
لان الاعراض انتم كالكم والكيف والاين والوضع في تجددها وثباتها تابعة للاجسام الطبيعية
مثلا الفلك اذا تجددت عليه اوضاعه فلابد من تجدد ذاته من تجدد ذاته بتجدده على تجدد الوضع
ولا يكفي التقدم الزماني ان يكون سببا ذاتيا للمتأخر الزماني للتخلف عن ذلك المتقدم ولقوله بالذات
لا يكون كذلك فلا يجوز القول بان جزءا من الحركة المتصلة علة لجزء آخر منها كالحركة من الحمل الى
الثور المتحرك من الثور الى الجوزاء بل يجب ان يكون علة الوضع المتجدد والذي يحل المتصل من
البداية الى النهاية شيء مطابق له في تجدده وتدرجه واتصال الحدوث وانواره ويكون لهذه العلة
معيته زمانيه لمعلولها فاذا كان وجود تلك العلة وجود الذي يحل الذات فالحقيقة كما يصدر عنها
عن العلة البسيطة العقلية من متعلق المتجدد حال في تلك العلة بل هي صادرة عنها على نعت الثبات
لان ثباتها عين التجدد لان حقيقتها حقيقة التجدد كما ان مفهوم الحركة مفهوم التجدد فتلك
الشيء عندنا هو الطبيعة الجسمية السارية في جميع الاجسام فبنيها بالتجدد والحركة نفس التجدد
والهيولى قابل التجدد والعقل فاعل الطبيعة المتجددة من جهة صورتها العقلية كما حققناه
في الرسالة قوله س ره كل هيئة لا يتصور ثباتها هي الحركة آه اعلم ان الحركة ليست هيئة بل تكون

ثلاث الهيئة متصفة بعدم الثبات وعدم الاستقرار بل ماهيتها هي نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذا
عرفها القوم بخروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا لا بما يخرج من القوة الى الفعل هكذا
ولو كانت لها مهية غير ذلك لم يجز تعريفها بالخروج وقوله س ره لا يتصور يحتمل ان يكون اشارة
الى هذا المعنى فان للعقل ان يتصور لكل عرض وجوهر عدم استقراره كما يجوز ان يتصور بثباته
حتى يرجع الى البرهان الحاكم على بعض الاشياء بالتغير والتجدد على التدريج وعلى بعضها بالثبات
والاستقرار وعلى بعضها بانها دفعي الوجود كالاكوان والحالات وعلى بعضها بانه غائب
الوجود لا على سبيل الانطباق كعدم الآن وحدوث الاوصول والاماسة وعلى هذا بعضها
بانه خارج عن الزمانيات كالمسلوب النسبة اليها جميعا فاذا تحقق ما ذكره من ان الحركة نفس
عدم الثبات فتقول ان وجودها الافتراضي شيئا اثرا عينيا مصدقا تابعا لشيء اخر وذلك الشيء هو
الموجود الذي يسمى بالحركة صفة عقلية هي حكاية لامر تدريجي الوجود مثل ذلك الشيء والانتزاعي لا
ان يكون له صورة في الاعيان بل في الاذهان ومن قال ان الحركة امر موجود في الخارج فكانه
اراد به ان وجود الموضوع للحركة بحيث يصدق عليه هذا المتحرك في الخارج ويحكم العقل بما عليه
فاذا لم يكن وجود الحركة الا كوجود النسب والاضافات والاعدام والملكات فظهر بما كشفناه
الذي يجب ان يكون واسطة لارتباط الحادث بالقديم ليس نفس الحركة بل ما منه الحركة هي المتجدد
بذاته المتغير بنفسه وهو عيانه وجوده تدريجي مستلزم لمنانه لا تدريج الوجود لانه اعتباري عقلي فقد
سلف لك ان الوجود مما يتفاوت افراده فمنه قديم ومنه حادث ومنه قار الذات ومنه غير
قار والمهيات تابعة للوجودات في التقدم والحدوث والقوة والضعف فهي واحد كالحرارة مثلا
قد يكون قار الوجود كما في حالة السكون وقد يكون تدريجي الوجود كما في حالة التسخن وقد
يكون شديدا كحرارة النار وقد يكون ضعيفا كحرارة بدن الحيوان وهي الحرارة في الكل
واحدة انما التفاوت في الوجود وكذا الاين والوضع والكم يختلف وجود الكل منها
في الحركة والسكون والقوة والضعف وماهياتها هي هي فاذا تقرر هذا فنقول انا اخترنا ان بعض
الجواهر كالطبايع الفلكية تدريجية الوجود غير مستقرة الهوية فتوسطها يكون رابطة بين
القديم والحادث من غير كثرة كما ذكره وستر بيك ايضاحا قوله س ره فلا بد من الشيء آه اقول
لا دخل للتساوي سواء كان على نعت الاجتماع او التعاقب في صدور الحادث عن القديم وان
برانا التساوي في الامور المجتمعة فانه مع قطع النظر استحالة جميع اجزائه وحادث ومانعه

لا شيء آخر يعرضه عدم الثبات ... عقلنا اه

في انه احد بحكمها حكم الحادث المفروض اولا واما في المتعاقبات فلان المتقدم في الزمان ليس من
العلل الذاتية فكلامنا في العلة الغائية للحادث التي يجب بوجودها وجوده فلا مخلص في نسبة
الحادث الى القديم الا بوجود امر حقيقة حقيقية متجددة متصرمة ولا حدوثها اثباتها غير منتهية
الى حد ينقطع بل دائمة التجدد بلا نهاية فقبل كل اخر وهو ان كلما كان عدم سابقا على وجوده فلا
بد ان يكون تعاقب العلية لعدم شيء غير نفس العدم لانه قد يكون متاخرا ايضا ولا الفاعل لانه قد يكون
فيلزم ان يكون هناك امر متجدد متصرم بالذات له قبلية وبعدية بذاته ويكون له قبل كل قبلية قبلية
اخرى وبعد كل بعدية بعدية اخرى وما هو الا نحو هوية اتصالية كمية وهو الزمان عند هؤلاء وعندنا
غير الزمان بل هو الطبيعة المتجددة بذاتها بحسب الزمان انها المقدار التعليمي الى الجسم الطبيعي كما ان
المقدار القابل المستمر في الجهات لا بد ان يكون اتصاله على اتصال الجسم وانما الفرق بينهما بالتعين و
الابهام فكذلك الزمان مقدار هوية اتصالية متجددة هي الطبيعة المتجددة الفلكية والحركة عبارة
عن تغيرها وتجددها لا عن امر يحصل التغير والتجدد فيها قوله ... فعلم ان التجدد للمتغير
انما هو الحركة آه قد علمت ان مهية الحركة نفس التجدد والانقضاء لا ما يصير بذلك متجددا فالذي يجب
ان يكون التجدد هيئة وجودية هو الطبيعة التي في الاجسام والدليل على كون الطبيعة جوهرا سيالا التجدد
هوية متقضيها هو انها مبدا اول للحركة بالذات على سبيل المباشرة ومبدا الحركة على سبيل المباشرة
لا بد ان يكون متغير التجدد والا لم يحدث الاتصال عنها من حركة الا ومبدؤها القريب هو الطبيعة لما الحركات
الطبيعية فظاهر وكذا الارادية منها ولما القسرية بالقسريات والاراديات فلانهم مستندة الى الطبيعة
هناك فان القسرية فاعلها بالذات هو الطبيعة والقاسر هو المعد بحركته تحركها وحركته
ايضا منتهية اما الى طبيعة او ارادة فان انتهت الى الطبيعة فهو المطلوب وان انتهت الى ارادة من
نفس فالنفس لا تميل الجسم الا باستخدام الطبيعة وما ذكر ان حركات الافلاك ليس طبيعية بل ارادية
والا لما كانت مستديرة ولما كانت منتهية الى حد واحد ومعناه عندنا انها ليست طبيعية صرفة
من دون استخدام النفس والا فيلزم الحركة وتحليلها في ضوء المصحوب لا بعد ان يكون قوة جسمانية و...
يمكن ان يكون بجواهر ... فيقال ان طبيعة الفلك متشوقنا فان نفس الفلك وطبيعته جوهر
واحد منبجس في فعل الجسماني ونفسه مجرد في شوق ولذاته ... الجواهر الفعلية لا بد ان يكون
... ولا بد ان يكون عليم النفس ولا بد ان يكون عليم الطبيعة كيف وهم صرحوا بان الطبيعة سارية
في جميع الاجسام الطبيعية والحكماء كالشيخ الرئيس واترابه معترفون بان الطبيعة لا يمكن ان يكون

مبدا الحركة الا وتلحقها ضرب من التغير لاستحالة صدور المتغير من الثابت من حيث هو ثابت لكنهم جعلوا
لحوق التغير بها بسبب الحركة اسباب عارضة كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركة الطبيعية
متجددة الا انها اشياء لاحقة في الاكثر وكتجدد احوال الخروج في القسرية فمرجع الاستناد متغير
كالحركة الى الثابت كالطبيعة باثبات سلسلتين في كل حركة احدهما اصل الحركة بحسب اجزائها الثابتة
والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة فالثابت كالطبيعة عندهم مع كل جزء
من احدى السلسلتين علة لجزء من الاخرى وهي مع ذلك الجزء علة لجزء من الاولى الذي كان
الا معها فكما انا اذا تاملنا واحسنا النظر علمنا ان ما ذكروه غير كاف في استناد المتجدد
الى الثابت اذ لم يكن عالم يكن في احدى السلسلتين امر متجدد الهوية فانك اذا نظرت الى مجموع
السلسلتين بجميع اجزائهما المستمرة وجدتهما متاخرتين عن الطبيعة فالكلام في كيفية صدورهما
منها كيف حصلتا جميعا من الطبيعة بعدما كان الاصل ثابتا والعوارض ثابتة فالحق ان لا مخلص
من هذا الا بان يقال ان الطبيعة جوهر سيال متجدد الحقيقة والوجود لذاتها حقيقتها المتجددة
بين مادة قابلة محضة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والاكمال فلا يزال تنبعث
عن الفاعل امور وتنعدم في القابل ثم يجبر الفاعل ما يزاد البدل على الاتصال قوله ... والحركات
المستقيمة آه الذين جعلوا الزمان مقدار الحركة جعلوها مقدار حركة مستديرة غير منقطعة
لان الزمان لا بداية ولا نهاية له عندهم فيكون محله كذلك والحركات المستقيمة لا يوجد فيها ما يحفظ
الدوام الا بالتراجع والانعطاف وذلك يوجب انقطاع الزمان لان الانعطاف يوجب وقفة وان ذهب
الجبائي والحركة المحسوب فاما ان يقتضي او يجيء لحركة اخرى بين كل حركتين سكون بدليل مذكور
في الشفاء وغيره والمقصود غير جائز ثم بحجة فاما حجة اخرى فهي قوله ويعلم ان البراهين آه واما من جعل
الزمان مقدار الوجود مطلقا كبعض الاوائل او جعله مقدار وجود الطبيعة كبعض الفقراء فله ان يجعل
الفلك بل الطبيعة المتجددة للعالم الجسمي التي هي المحل الاتصالي هي محل الزمان ومنشأ الحوادث وجميع
الطبائع العنصرية لا يمكن التضاد والتفاسد بسيطة كانت او مركبة فليس في شيء منها دوام الاتصال
والمجموع من الحركات المنقطعة بوجود الانحصار المتعاقبة على الدوام لا يكون في محلية الزمان لانه
مقدار متصل لا متعدد فيه قوله ... وليس علمها الغرض اتباع المشائين آه الذي يتوهم من الشفاء
ان بعض اتباع المشائين لم ينكروا كثرة العقول الفضول حسب عدد الحركات الفلكية قال الشيخ في الحيات
الشفاء انه تقدم ان جوهر هذا الخبر المشوق الاول واحد فلا يمكن ان يكون المحرك لجملة السماء

واحد وان كان لكل كرة في كرات السماء محرك قريب يخصها ومعشوق يخصها على ما يراه المعلم الاول
ومن تبعه من محصلي المشائين فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات
المفارقة التي تخص واحدا واحدا فهي لا يرى ان محرك الكل واحد ولكل كرة بعده محرك خاص
والمعلم الاول قد جمع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه وتبع عددها عدد المبادي [illegible]
وبعض من هو اسد قولا من اصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء
واحد وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصها واما الذي يحس عبارته في كتب المعلم الاول على سبيل
التحقيق وان لم يكن يغوص فيما تعاني يصرح ويقول ما حاصل معناه ان الاشبه والاحق ان يوجد مبدأ حركة
خاصية لكل فلك على انه فيه يوجد مبدأ لحركة خاصة على انه معشوق مفارق وهذا ان امتنع
تلامذة المعلم الاول من سلوك السبيل ثم القياس يوجبه هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان
حركات وكرات سماوية كثيرة مختلفة في الجهة والسرعة والبطوء فيجب ان لكل حركة محرك غير الذي للاخرى
ومتشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات والا لما اختلفت بالسرعة والبطوء وقد بينا
انها خيرات محضة مفارقة لما ان الحركات الكلية انما تصدر في الشوق الى المبادي الاولى فكثرتها
لذلك في علم الحركة واستدامتها الفلكية عبارة **قوله** من جعل الكوكب على ما صرح اصحابه حركة الكواكب
جعل بعض الناس الكوكب للفلك بمنزلة القلب للحيوان والافلاك الجزئية بمنزلة الجوارح ثم جعلوا
لكل فلك وان كان ذا كرات متعددة نفسا واحدة يتعلق بالكوكب اولا وبغيره من الكرات ثانيا و
البرهان قائم على ان لكل كرة صورة نوعية ولها في حركتها المختصة شعور وارادة وكل شخص من الفلك
وكذا الكوكب [illegible] نعم لا مانع من ان يكون لبعض من الكرات سيادة على بعض **قوله** من [illegible]
وهم لا يقولون بالاشراقات آه يعني ان اتباع المشائين يجعلون حركات الافلاك لاجل استخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل لتحصيل التشبه بالعقول الفعالة ولا يجعلون حركاتها لاجل
استفاضة الاشراقات العقلية منها وقول المشائين في هذا الباب لا يخلو عن قصور وخلل لان
خروج الاوضاع من القوة الى الفعل هو نفس الحركة الى الوضع فيكون الحركة لاجل الحركة والشيء
لا يكون غاية لنفسه ثم ان الحركة بهيئتها يجب ان يكون طلبا لشيء وما الطلب الا وسيلة لامر مطلق
فالطلب كيف يكون نفس مطلوبه وايضا الوضع من الامور النسبية العقلية التي لا صورة لها في
الاعيان وهو اسهل عرض واخسه فكيف يحصل بحصوله كمال يتشبه به نفوس الافلاك بكمال الجواهر
العقلية التي هي مبادئها فلا ريب لاحد من العقلاء فان العاقل لا يرضى في [illegible] لا يدنس على نفسه

مجرد

مجرد استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واية ما من ناقص الا دعوته مراتب من الكمال وبينه وبين
المطلوب الحقيقي الكامل مراتب كمالية وجوديات جوهرية لا تحصى فاذا كان له جوهر ابدا اكي يتصور لما
فوقه فكيف اقتصر نظره وحصر مطلوبه في اكتساب اخس الاشياء وادونها وجعله مبدأ حاله ومنتها
كماله ومرصده وليس لاحد ان يقول المعلول يمتنع تحصيل ما هو كمال جوهري له لانا نقول لو امتنع ذلك
لما كان مركوزا في جبلة كل موجود شعور وشوق اليها اي ما هو اشرف منه وقد بينا مقاصد الطبائع
وان لكل غاية اشرف منه فيما لنا ثم وان الامور التي جبلت الاشياء عليها لا يكون عبثا كما قال تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فالحق الحقيقي بالتصديق ان حركات الافلاك تابع
لواردات جوهرية على نفوسها وطبايعها ولها طبايع دائمة التجدد فلها ايضا اتصالات عقلية بمبادئها
الكمالية فهي كل آن لها خلع ولبس وخلق وبعث وموت وحيوة جديدة وحشر جديد الى الله فالعالم
العقل مصون من التغير وعالم الافلاك غير مصون عن التغاير والاستحالة فللجوهر الفلكي
في كل شوق وحركة كمال جوهري ولكل كمال جوهري حادث بحسبه ان [illegible] عقلي ونيل
وصول معنوي فاضة شوق آخر وحركة اخرى على المادة يتهيأ لكمال جوهري آخر عليه اشراق آخر
وله وجه ونيل آخر فله في كل آن من الآنات وصول الى المفارق المحض ورجوع الى الله
وكان يفيض من عالم الالهية خلق جديد ونفخة جوهرية على مادته فهكذا تتوالى الاشراقات و
تتوالى الاتصالات العقلية وتتوالى الافاضات ويصعد الكلمات الطيبات وتعرج الملائكة والروح كما قال تعالى تعرج الملائكة
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وكما ان له في كل آن بعثا وخلقا جديدا فكذلك له في كل آن الى
حدوث خلاص عن الله وحشر واحد اليه وحدة عقلية جمعية كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا
كنفس واحدة وقال تعالى اليه يرجع الامر كله فعلى ما قررنا ظهر ان كلام اهل الاشراق من اتباع
الرواقيين اقرب الى الحق من كلام اتباع المشائين من حيث يقولون بتوارد الاشراقات على
نفوس الافلاك لكنهم جميعا في انكار تجدد الصور الجوهرية الكمالية وتعاقب الاتصالات [illegible]
ومع تتالي الخلع واللبس بمنزلة واحدة لانها لا ينكشف ذلك الا بنور متابعة اصحاب الوحي والنبوة
قوله من حيث ياتي في الادوار والاكوار على النسب القاهرية التي يمكن التشبه بها آه مقصوده
ان جميع ما يحدث في هذا العالم من الآثار والاحوال من السعادة والشقاوة والخير والشر والصحة
والمرض والكون والفساد فهو من آثار حركات الافلاك التابعة للاشراقات العقلية الحاصلة من جهة
النسب القاهرية بين العقول المفارقة وابتداء تلك النسب من العقل الاول ويعني النسبة [illegible]

في السلسلة الطولية هابطا حتى ينتهي الى اواخرها ثم في الطبقة العرضية وكان الطبقة الثانية
العرضية على طبقات تلك النسب عددها او ترتيبها وكان اعداد الاجرام النوعية على حسب
اعداد العقول العرضية واحوالها على محاذاة احوالها فكذلك النسب الجرمية تابعة لنسبها العقلية
في تركيب الافلاك وتراكيبها ومقادير اجرامها وتنضيدها ومقادير هذه الاركان وتنضيدها
ووضع بعضها في بعض وابعاد ما بينها حاصلة من تلك المناسبات العقلية وكذلك حتى كانها انتقشت
وانتقلت متشبهة بمناسبات الصور القدسية العقلية على تلك النسب من لدن العقل الاول الذي
تنزل الى الاكثرة ثم جميع النسب العقلية هابطة متنزلا الى اقصى المناسبات العقلية حتى اتت
على جميع تلك النسب يتم الدور الاعظم ثم ثانيا الى الدور وانا استانفنا فانها المناسبات
كانت القيمة العظمى وهي بعد انقضاء كان مقدار خمسين الف سنة [illegible] فيها مات
مسطورة كل منها في انقضاء سبعة الاف سنة من ادوار الكواكب السبعة الاختصاص والاشتراك
فان الافلاك خزاين القدرة الجسمانية وعقولها خزاين الروحانية التي لا تنفد ولا تبيد
ازلا وابدا وهي حاصلة الى الارض على التدريج شيئا فشيئا يعني انها انما تصل الى العالم العنصري
بواسطة التغيرات الفلكية وبتوسط اوضاعها واتصالاتها لاستحالة الجمع بين الاحوال
المتجددة والتشكلات المتعاقبة قال الله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قوله س ره فيكون قبل جميع الزمان
زمان وهو محال وفيها شبهة مشهورة يلزم منها كون الزمان واجب الوجود قرر قدس سره
عنها بكن تقريرها على وجه لا يندفع بذلك الجواب وهو ان الزمان يستحيل نظرا الى ذاته
مع قطع النظر عن غيره فيكون الزمان واجب الوجود لذاته [illegible] الا ان الزمان [illegible]
[illegible] بل بواسطة كونه معلولا لا [illegible] الوجود [illegible]
غير قاطع للشبهة المذكورة ولا يحسم مادة الشبهة وهو ان يقال ان واجب الوجود هو الذي
يجب له طبيعة الوجود ويمتنع عليه طبيعة العدم بشيء الا انما امتنع عليه جميع انحاء افراده لما
تقرر ان تحقق كل طبيعة وجودية في شيء انما هو بتحقق فرد ما منها فيه [illegible] جميع
جميع الافراد [illegible] وهذا ليس كذلك فان الزمان لا يمتنع له العدم [illegible] بانه لا يتحقق
اصلا وان امتنع ان ينعدم بعدما وجد [illegible] في الجواب لكن [illegible] اخر يمكن
ان الشبهة هو ان الزمان ممكن الوجود وكل ممكن الوجود يحتاج في بقائه [illegible]

كلها

[illegible]

ايضا

اليها فكان ينبغي ان يحتاج الزمان في بقائه اليها ولكن لم يحتج لان عدمه الطارئ يستحيل
لمقابلها اعني استمراره بكونه واجبا وكل واجب مستغن عن العلة وايضا انما يجب الشيء نحو من
الوجود فقد يجب طبيعة الوجود ومع [illegible] ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما فاذا [illegible]
الاول يجب افراده والجواب ان الذي يلزم من امتناع العدم الطارئ للزمان انما هو وجوب ما يقابله
اعني رفع العدم الطارئ [illegible] ليس سلبيا الوجود المتاخر بل انما هو اعم منه لان العدم
مطلقا ازلا وابدا لعام لا يستلزم الخاص يحتاج الخاص الى علة [illegible] الزمان
له حقيقة متجددة مقتضية [illegible] حقيقته تدريجية لا بقاء له بل وجوده البقائي عبارة
عن حدوثه شيئا فشيئا [illegible] الهوية الاتصالية التدريجية صادرة عن المفارق [illegible]
واحدة عقلية ولهذا قيل الزمان [illegible] كان الطبيعة الحافظة اياه [illegible]
روحها العقل [illegible] في الكلام الالهي ما امرنا الا واحدة كلمح البصر قوله س ره والا يجب
اشكال المتشابهة يعني لم يكن القبلية والبعدية على [illegible] معتبرتين بالنسبة الى الحدود
الوهمية لا جزاء اشكال المتشابه وهو ان الزمان له هوية متصلة متشابهة الاجزاء فليس فيه ما
يقتضي تقديم بعض الاجزاء على بعض وتاخير بعضها عن بعض وهذا الاشكال وارد في كل هوية
اتصالية سواء كانت زمانية غير مجتمعة الاجزاء في الحد [illegible] وان اجتمعت [illegible]
او كانت مكانية غير مجتمعة الاجزاء في الحد المكاني وان اجتمعت [illegible] ان بعض
اجزاء المتصل المكاني يحصل في جهة الفوق وبعضها في جهة التحت وبعضها اقرب الى فوق وبعضها
ابعد منه مع تشابهها في الطبيعة الواحدة [illegible] ان المتصل [illegible] لا جزء له
بالفعل قبل الفرض لكن [illegible] هذا الوجود [illegible] فرض حدود [illegible] واجزاء مقدارية
فانما هو [illegible] بعضها قبل وبعضها بعد [illegible]
القبل وبعد البعد وبعضها تحت وبعضها فوق وكذا فوق الفوق وبعد البعد وهكذا في غير هذه
الجهات كل ذلك بحسب [illegible] المقدارية من غير جعل جاعل ولا يفتقر الى [illegible] بخلاف ما لو
كانت الحدود موجودة والاجزاء منفصلة فالسؤال [illegible] ولم صار بعضها هكذا وبعضها كذا
قوله س ره [illegible] العالم [illegible] على سبيل الكون والدثور والحدوث
[illegible] العالم الجسماني [illegible] الاتصال [illegible]
العالم الالهي وعالم [illegible] المفارقة ليسا ما سوى الله بل من شؤن الحق وصفاته واسمائه الحسنى

وكذا فيما

وصورها في علم الله وقضائه لانها التي تحصول الكون الذات الحكماء السابقين تصريحات
اشارات بحدوث العالم الجسماني بصورته ومبدئه في كل ان كما مر بالاشارة اليه ونقل عن افلاطن
انه قال كان الله في الازل ولم يكن في الوجود سوى ظل الاشال عنده الباري وقال ايضا الموجودات
في ذلك العالم يعني بر المثل النورية وكان بد لكل نوع من صورة شاخصة تري على المشاهد ولما كانت
هذه الصور موجودة كليتها بانية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم
الاول والصور عنده بلا نهاية ولم يكن الصور معه ازلية في ذاته لكانت تكثرت بسببها الهيولى ثم
وهذا تصريح منه بحدوث العالم الهيولاني وحدوثها بعد الهيولى في قدم العالم الالهي ودوامه وبقائه
المبدع الاول ونقل ايضا عنه انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانها اذا كانت حادثة فقد
اتت الاولية لكل واحد منها فيجب ان يثبت للكل وقال ان صورها لا بد ان يكون
حادثة لكن الكلام في هيولاها وعنصرها فانه ثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعضهم انه حكم با
لازليته اقول اما صحة قوله الاكسنكيس بناقضها على قياس حكم الكل المجموعي على كل فرد بان غرضه
ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الجزء مسبوقا بالعدم والكل مسبوق
بالجزء فكان الكل مسبوقا بالعدم ايضا ولما اشتهر بين الجمهور ان تعاقب الاشخاص لا الى
حد يوجب وجود الكثير في المتعاقبات الى غير النهاية فهو من سخيف القول كما بينا في موضعه
فان وقوع مثل هذا الكثير يجوز لاجل ان الواقع في الواقع من الموجودات في كل
وقت لا يكون الا عددا متناهيا فقد علمت ان الصور المتعاقبة لا اجتماع لها في الوجود الترتيب
في التطبيق ورفع الوجود التعدد وكثير من المشرعات لا حصول الفلكية مما لا تعد ولا تحصى فانها
ونسبة الدوام الى حقايقها من جهة وجودها العقلي ويحكى عن افلاطن ايضا في سوال المرء هليته
ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث ولا تبقى له الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا
بحال واحد انما يعني بالاول وجودا لباري تعالى وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية وقد حكى ارسطاطاليس
في مقالة الالف الكبرى من كتابه ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يحدث في حداثته الى اقراطولس
فكتب عنه ما روي عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط بها ثم اختلف
بعده الى سقراط فكان من مذهبه طلب الحدود من غير ان ينظر في طبائع المحسوسات غيرها فظن
ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا تقال عليها لانها انما

يقع على اشياء دائمة كلية فتلك التي سمى افلاطن الاشياء الكلية صورا لانها واحدة ورأى
ان الوجود في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور صورا وخيالات لها
متقدمة عليها اقول قوله جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للاجرام الفلكية والعنصريات
فكان مذهبه حدوث الافلاك والعناصر جميعا والمراد من الاشياء الكلية في قوله ومعنى ذلك
ما سمى الاشياء الكلية اه هو المعاني والماهيات الكلية للمحسوسات والضمير في لانها واحدة راجع
الى الصور ومعناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا ولا هوية ولا صورة لما مر من ان المعاني
الكلية التي هي غير الهويات الشخصية لا وجود لها في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست
لها وحدة عددية مستمرة فيما يتكثر اشخاصها فقوله لا يكون الاشياء كثرة الصور اراد بها الصور العقلية
التي يكون للمحسوسات في عالم المفارقات يعني ان قوام هذه المحسوسات انما ثبتت بتلك الصور العقلية
الباقيات لانها متقدمة عليها في الوجود لا المفهومات الكلية الذهنية لا وجود لها بالذات ثم
علم الشيخ ابا الحسن العامري يحكي في كتابه الموسوم بالامد على الابد كان يذكر فيه احوال الفلاسفة
واما افلاطن فقد اختلف مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في انولوطيقوس اي تدبير البدن
ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول بعض الدهرية ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس
ان العالم مكون وان الباري صيره من لا انتظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة و
الصورة وان كل مركب معرض للانحلال العقلا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف
القولين فحكم عليه بالحيرة فيها الا انه بين ان لفظ المكون مرتب تحت الاسماء المشتركة ولمثله قد الحق
القول في كتابه المسمى فاذن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون
وانه سيعرض به صدق في ارسطاطاليس فيتبين مراده من اختلاف اللفظين فقال يعني بالاول انه
لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له من شيء زوال المثل بل يعني
بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته لا يفسد
بالبقاء الابدي الا استبقاء الله تعالى على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق
الكل اوحى الى الجواهر الروحانية انكم لستم بكم لا تموتون ولكني استبقيكم بقوة الالهية انتهى كلام العامري
اقول فيما ذكره من التوجيه والتوفيق مواضع نظر ذكرناها في الرسالة وان وجه التوفيق بين كلامه
الاول والثاني ما اشرنا اليه ان المراد بالكل هذه الطبائع الجسمانية لوجود امفارقيا باقيا ببقاء الله
وهو غير وجودها الهيولاني المتدرج الدائر الباطل الزائل وبين كلاميه في فناء النفس وبقائها

ذات وجهين وجه الى الطبيعة وبه يقبل الموت والفساد ووجه الى القدس وبه يقبل الدوام والبقاء ببقاء القدس مما يدل على ان الفيلسوف الكريم ارسطاطاليس يخبر فما اهل عن الحدوث الذي يجي لجواهر هذا العالم انه قال في اثولوجيا فرق بعض براقلاطس بين العقل والحس وبين طبيعة الاينات الخفية وبين الاشياء المحسوسة وصير الاينات الخفية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون والفساد فقال فيما هو نوع اخر منه من الاشياء العقلية فهي اينات حقيقية لانها مبدعة من العلة الاولى بغير وسط ولما الاشياء الحسية فهي اينات دائرة لانها رسوم الاينات الخفية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالتكون والتناسل كي ينبغي ويدوم تشبها بالاشياء العقلية الدائمة اقول اراد بالتكون الوجود المتدرجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات اذا تحول اليه ما فقد نقلنا اليه من كلام هذا الفيلسوف ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما الان من طبيعة السيلان والفساد فظهر انه ما كان يعتقد قدم هذا العالم من اشواهدنا لما دل على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم انا وجدنا من كلماته الشريفة ما هي ناصة على ذلك تخالفا لما هو المشهور على السنة الجمهور ولما نقله عنه ثامسطيوس واعتمده الشيخ الرئيس واتباعه في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية ليس كونها احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون بعضها حيز فيما ثبات على المادة فكان ان الصور تبطل وتدثر واذا دثر فمن يجب ان يكون له بدء لان الدثور غاية وهو احد الحاشيتين ما دل على ان حاشيتاه اخرى فقد صح انما المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها وحملها اياها وهي ذات بدء وغاية يدل على ان حامله ذو بدء وغاية وانه حادث لا من شيء فيدل على حدوث لا بعد شيء ولا غاية لان الدثور اخر ولا اخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل لا تتغير جائز لان الاستحالة انما هي بالصورة التي بها كان الشيء وخروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتبدد المستحيل فيما التكون والفساد يدل على حدوث احوال يدل على اعتبار ابتداع جزء يدل على بدء كله وواجب ان قيل بعضها في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له وكان له بدء يقبل الفساد وآخر يستحيل الى التكون فالبدء والغاية يدلان على مبدع فذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطاطاليس فقال اذا كان المبدع لم يزل لا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جائز عليه لان لم يقتضي علة والعلة محمولة فيما هي علة عليه

من مثل فوقه وهو ليس بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل الا فكله وفعل فاعل فيقتضي ان لا فاعل ان يكون ما لا افكله وفعله في القول الثالث من تناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم فاذا ابطله ابطل الجود فقال يبطله لصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه الصيغة يحتمل الفساد تمت كلماته الشريفة النورية وكان لله القدس سرّه في ذلك تعرفوا يا اهل العلم والحقيقة في التي احد من الباحثين في الحكمة بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وكيفية ارتباطه بالمبدع الحق من غير لزوم تغير وتكثر في ذاته ولا في صفاته وقد شرحنا كلامه هنا في رسالة الفناء وحقايق هذا الكلام ورموزه خبيات لا يعرفه الا من اوتي ... ولو ذهبنا على نقل مقالات ساير الحكماء الذين وجدنا اقوالهم ناصة في اثبات حدوث هذا العالم بجملته ما فيه من الفلكيات والعنصريات لطال الكلام وتؤدي الى الاسهاب فمن اراد الاطلاع عليها فليراجع الى رسالة الحدوث ليعلم يقينا ان عظماء الحكماء سيما ارسطاطاليس وافلاطون صاحب المشهورة لم يكونوا قائلين بقدم العالم وانما نشا هذا المذهب من سوء فهم المتاخرين رأيهم وتحريفهم كلامهم قوله

من سره فهذا قد صح عدم النهاية فيها آه هذه الصحة على تقدير ان يؤخذ القضية سالبة الحكم بعدم التناهي حكما سلبيا لا موجبة والحكم بها ايجابا عدوليا ولا فرق بين الحكم بالتناهي والحكم بعدم التناهي على ان المحكوم عليه وهو مجموع الاحاد مما لا وجود له في الخارج فالحكم بعدم التناهي ايضا كالحكم بالتناهي غير صحيح اذا كان خارجيا لان ايجاب الشيء للشيء في الخارج على فرع وجوده فيه والمحكم قد جعل الحكم الاول صحيحا والثاني فاسدا ولا وجه فيه على ان الوهم لا يتصور مجموعا متناهيا ويحكم عليه بالتناهي وليس له ان يتصور ويحضر في باله مجموعا غير متناه ويحكم عليه بعدم التناهي قوله من سره فيلزم ان يكون الكل كذا آه اقول هذا يمكن تقريره على الوجه الذي ذكره في كلام افلاطون وهو من البراهين القوية عندي على حدوث العالم وليس فيه قياس الكل المجموعي على كل فرد بل البيان فيه كما وقع التنبيه عليه ولا يتجه بحث فلان فان الامر المتدرج الوجود كما لا بقاء فيه الا على سبيل التعاقب والزوال التجددي فكذا لا ازلية فيه الا على سبيل قبلية الحدوث التبدلي فجميعه في حكم ان واحد في استدامة العدم السابق واللاحق بل الكل متقوم بضعف وجوده الكوني التجددي بالعدم

متشابهة مثلا حمرة وكذا كل صورة طبيعية مادية والطبايع الكونية وان كانت دائرة بحسب هذا
الوجود لكنها لتقومها بصور الهية ووجودات عقلية هي عندنا بعينها باقية كما قال المعلم
منعقدتها عند الاتصاف قوله ومن هو على كلمات البراهين العرشية ليست الا تحتها اه ذكر الشيخ في الشفا
ان القدماء لما سمعوا اطلاقهم قول افاضل المتقدمين عن من الاسكندر الافروديسي كما صرح به في كتاب
المبدا والمعاد ان الافلاك في هذه الحركات تحملها التشبه ان يكون غايتها تحت كرة القمر
وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان العالي لا يفعل فعلا لسافل فالحقا الذي يجمع بين هذين
المذهبين فقالوا النفس المحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق
اليه ولما اختلافها فلاختلاف ما يتكون من كل منها في عالم الكون والفساد كما ان رجلا خيرا
يمضي في حاجة وآخر من الطريقان متساويان في قضاء وطره واحدهما يخص بايصال النفع الى
مستحق بجميل في حكم خير يتبان يختار ذلك الاخر وان لم يكن اصل حركته لاجل نفع غيره فرد
ذلك القول بانه لو صح ذلك لها في اختيار الجهة فهو في اختيار اصل الحركة فلقائل ان يقول
لما استوى حركتها وسكونها اختارت الحركة لاجل السافل فان كان المانع عن القول بان حركتها
لنفع السافل استحالة قصد العالي لاجل ما دونه شيئا فهو موجود في اختيار الجهة ايضا كما في اصل
الحركة فالحق ان العلة لا تقصد لاجل معلولها شيئا لا حركة ولا جهة حركة ولا اشياء اخر والا
لكان المفيد يستكمل من المستفيد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلذا
لم يجوزوا ان كان المتشبه به واحدا في حركاتها والاختلاف لنفع السافل جمعا بين مطلوبها
وبين نفع السافل فعلم ان اختلافها لا لاجل اختلاف معشوقاتها بحسب ما يناسب منها على
التدريج لا دفعة والا لوقفت عن حركاتها ان نالت او قنطت اذا لم يكن ممكن الحصول والذي
تنالها نور سانح وشعاع تدريجي عند المصنف وعند غيره امور متجددة غير متكثرة الاجتماع بالاوضاع
الحادثة من القوة الى الفعل التي هي بحصول تشبه تدريجي لها بالعقول وعندنا امور صورية
جوهرية متجددة الهوية ولها انفعالات تدريجية بصور الهية هي معشوقاتها العقلية كما اشار
اليه وحيث شعري اذا كان النور منتشرا الى المحسوس يدرك بالبصر فهو معقول لا يدرك بالحس البصري
والمعقول اما جوهر او عرض والجوهر اما نفس او عقل والعرض اما ذهني او عيني فالذي ينالها الجوهر
الفلك في حركته من الانوار القاهرة ان كان نورا محسوسا فيلزم ان لا يكون جرم الفلك شفافا
وان كان نورا عقليا فكان جوهرا عقليا او نفسا فلا يكون حاصلا بعد الحركة وان كان عرضا

فلابحة اما ان يكون من الكليات الذهنية فالكلي لا وجود له في العين وما لا وجود له ولا حركة
لاجله في العين وان كان من الهيئات النفسانية التي ترتبها النفس كما احتمل ان يكون نفوس
الافلاك في اصل فطرتها ناقصة ثم تكتسب كمالاتها بواسطة حركاتها وذلك غير جائز لانه يلزم
ان يكون الافلاك يوما فيوما في الاستكمال الى غير النهاية وفي جانب الابد وكان في جانب
الازل كل يوم انقص من اليوم الاخر وهكذا الى غير النهاية فلا بد له ان تنافي غير متناهية
في جانب الازل واشتداد غير متناه في جانب الابد والاول ممتنع بلا شبهة والثاني ايضا كذلك لان
كل اشتداد غير واقف ينتهي لا محالة الى الاسباب بطلان للصورة والانتقال من ضد الى
ضد وذلك ممتنع في الافلاك فالحق ان حركة الافلاك ليس الا لنيل تدريجي لا يمكن الجمع بين اعدادها
واجزائها وذلك اما لنفس المحركة كما في الطريقة المشهورة لا لما لاجله الحركة وههنا قال الشيخ
في الهيات الشفا ان هذه الحركات لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالا اخر جامعها بل
بكمال هذه الحركة لنفس المتحرك عنها اذ انها لا بها انس استيفاء الاين والاوضاع على التعاقب
او نفس ما به المتحرك ان كان هناك هوية تدريجية الوجود وهو الطبيعة كما ذهبنا اليه قوله
من سره لو لم يكن في النور المعبر اه بها ثم التجدد فيها كانت منها اه تلك الامر او لم يكن واجب التغير
لورود السؤال في علة تجدده ولما حركة جسمه فلان الحركة شرط الاشراق فعلة الاشراق [illegible]
اخرى يوجب الحركة اه نفيها سبق من ان نفس الحركة ليست من الامور المطلوبة بالذات
لانها نفس الطلب والخروج من القوة الى الفعل فانما الحركة وما اليه الحركة كل منها يجب ان يكون
تدريجي الكون من وجوه لا لاشتمال في المبدأ العقلي يفعل طبيعة الفلك في مادتها على سبيل
التدريج لان لها هوية زمانية تدريجية مع كون ماذاتها تدريجية لا [illegible] هوية باقية
لنفسانية ثابتة بل انها بها ارتباط بعضها ببعض ويكون لها ذات مستمرة وقد مر [illegible] الاشارة
الى ان لكل فعل ذاتي له غاية ذاتية فغاية الطبائع الفلكية في تقلباتها هي وصولها الى غاية
عقلية هي فوق الطباع وانا علمنا انها لا تزال متصلة بمباديها متعلقة بها فانها العقلية والعالم
العقلي مصون عن التغير وعالم الجرم دائم الكون والدثور على اختلاف ما فالكون والدثور
في عالم الحق يعنى الاتصال والاشتياق في عالم العناصر يعدها عن مقام الوحدة الجمعية على نحو
الانقطاع والافتراق واعلم ان معرفة التاثير في الافلاك من الغوامض والعلم بالغاية فيها من
اجزاء الحكمة وارادتها فلك لان كل ما يفعل شيئا لاجل غاية هي [illegible] فلا بد ان يقصد شيئا

سافلا حتى يصل به الى ما فوقه وبهذا ما يوقع المتفكر في الشبهة فيتوهم ان للعالي غرضا في السافل
حقيقيا وليس كذلك بل انما غرضه بالذات هو ما في العالي وانما يتوجه الى السافل تبعا لما هو مطلوب
على سبيل الاستجرار الضروري والسر في نيل الغايات هو البلوغ الى الابتهاجات ان الوجود كما علمت
على ترتيب الاشرف فالاشرف فله سلسلة مرتبطة بعضها ببعض اولها واجب الوجود سبحانه وهو الغاية
في الشرف واخرها الهيولى التي هي الغاية في الخسة ثم كل واحد من الاوساط الخسيسة ان اشرف فاخس
وانما يتوسل الى جانب الاشرف الاعلى الاقرب عرض له من نوره ما يعرض للخفافيش من نور الشمس ولمن
يقرب من النار المحرقة فيريد الاحتجاب عنه الى جنبة الاخس الادنى فيعرض له ما يعرض للديدان من
... فيعمايعرض لتقبيل النوع من الفرح والتكبر وغيرهما فيتوجه بكلية الى جانب ... الى ما
فيما له ... من تلك الجهة انيسها ما كان ... هذا الباب حصول الغايات وبلوغ النهايات
وحدوث سلسلة اخرى عكس سلسلة البدو مترقية من الهيولى منتهية الى المبدأ الاعلى
... نمو الاشجار وبلوغ الحيوان ونشو الاخرة عن الدنيا وتحقيق هذا المقام موكول على
علوم كثيرة لا يفي بتفاصيلها هذه الاوراق بل يفتقر الى صحيفة مفتوحة من جنس صحائف السماء
ان هذا الى يوم ... قوله س سره هكذا كل برزخ بسيط اه زعم كثير
من الناس ان منع كون الجسم البسيط كروي الشكل ان الصادر من الطبيعة الواحدة يجب ان
يكون امرا واحدا ثم جعل بعضهم كالامام الرازي وغيره استعارة لنقض على ذلك يكون كل
جسم بسيط له احوال مختلفة كالشكل والوضع والاين والحركة والكيفية وغير ذلك كالمقدار
... والنقل واللون الا ... المنع عن القاعدة القائلة بان البسيط
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد باسناد ... كاثبات السلب الكثيرة للواحد الحقيقي ...
المحاذيات للنقطة الواحدة اعني مركز الدائرة بالقياس الى اجزاء محيطها ... المنع
وجوب الكروية للجسم البسيط بان الطبيعة واحدة حقيقية وكل ذلك ... كلام الحكما
في ذلك فان مبنى حكمهم بكروية الجسم البسيط هو اتحاد القابل وذلك لان اختلاف الحقائق
لو كان منشاؤه تعدد الفاعل او تعدد جهاته واما اختلاف حقيقة واحدة عددا فمنشاه تعدد
القابل او تعدد جهات ... لكان كل فرد
منها فاحدا فانا لم يوجد واحد لم يوجد كثير اذ الكثرة ... فلا بد في كل كثرة
من اعراض مفارقة ... منكثرة الاستعداد فانا نفرضها

فكل

فكل شكل غير كروي يوجد فيه ابعاد من نوع واحد كالابعاد والنهايات المتعددة في المضلع
فمتى كان القابل واحدا فانا استعداد في الفاعل طبيعة واحدة لم يوجد منها فيه ابعاد فوق
واحد وانما لم يوجد واحد ولا حدود ونهايات كذلك فبالضرورة كان الشكل الطبيعي كرة لا مضلعا
كما استدل بالاخرى في البيضي والشلجمي لاختلاف الابعاد العرضية والطولية فيه قوله س سره فاعلم
لما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق اه قد سبق ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا
حقيقة عينية ببراهين قطعية اوردناه متفرقة في متعلقات هذا الكتاب وفي كتبنا التي
الفناها وليس الغايات من العلة الفاعلة الا الهوية الوجودية لا الماهية الكلية لانها
ما شمت رايحة الوجود قوله س سره والبدايع العلوية لما كانت غير كائنة ولا فاسدة لا تفاد
الا ابها للتدبير اه قد سبق هنا القول في ان عالم الافلاك ليس بريا عن الكون والفساد
من كل الوجوه ثم قد مر ان كل ما يتحرك لاجل الشيء فلا بد ان يبلغ الى مقامه وما من طبيعة
الا ولها غاية في تمامها وفي كونها وتجددها والغاية لكل شيء اشرف منه وليس مطلوب نفوس
الافلاك الا نيل المعشوقات على التدريج لا مفهوم التشبه لانه ... فبالجملة كل موجود طبيعي
جوهري لا ينفك عن عشق جبلي وانجذاب ذاتي الى مقام هو اعلى من مقامه ووصول الى وجود احسن من
... وليس مطلوب نفوس الافلاك الا نيل المعشوقات على التدريج لا مفهوم من وجوه الكون في
الذي ... مما نقله الشيخ من مذهب اخوان الصفا ان نفوس الافلاك ترتقي عن ... الى
ان المعالم السكينة الالهية والانخراط في سلك مهيمنين ليس ببعيد عن الصواب لانه مما
ايدته القواعد العقلية والامارات الحدسية وليس ذلك قولا بالتناسخ كما توهم وهذا
المذهب ايضا يوافق القول بحدوث العالم ... على السموات كطي السجل للكتب
من الاقوال الدالة على كون الافلاك كائنة وفاسدة قول الشيخ العارف المحقق في الباب
السادس وثلثمائة من فتوحاته المكية خلق الله عماد كل فلك من طبيعة فلكه فلذلك كانت
الملائكة من عالم الطبيعة وصفوا بانهم يختصمون والاختصام لا يكون الا فيمن يتكون من الطبيعة
فيكون على حكم اصله فان القوى التي خلقت عنها الطبايع ... الملائكة فيها الموافقة
من وجه والمخالفة من وجه فلهذا سبب اختلاف الملا الاعلى فيما يختصمون انتهى كلامه اقول
قد مر ان لكل صورة طبيعية في هذا العالم صورة عقلية في عالم المفارقات بحسب الوجود
العقلي كان الموافقة والانضاد من حقايق الملائكة الذين هم في الملاء الاعلى بحسب الوجود

الطبيعي التدريج في الكون كالهوا الفاتر والحقصا لم فهم نفع ما ذكر اهل الكشف حيا وجدته في الكلام
الحيواني قوله س ره وكل فاعقا اما ان يكون حاجزا له محبهما تسليم خفي للمادة يعني البسيط هو اه
اما ان يتاتى منه التركيب او لا يتاتى منه ذلك والذي لا يقبل التركيب يجب ان يكون كالذي في بساطته
بحيث لا يتصور فيه زيادة على كمالاته الفطرية بتركيبه والذي يقبل التركيب يجب ان يكون كالذي ان
يتركب منه ومع شيء آخر وينقلب الى صورة اشرف من صورته الاولى كما هو داب العناية الاولى وعليه يلزم
ان يكون ما لا يقبل التركيب اتم الاجسام واصعد عن اشرفها الصور قوله س ره فان كان حجتهم فيانيا
عند الفلك آه فهذه حجة قوية فان الاشيا بحسب طبايعها طالبة لما هو الاوفق لطبيعتها والاليق
بحالها وكانها فيما شاهدنا ان النار كلما اشتدت في ناريتها اشتد سرعتها في الصعود الى العلو
فعلم ان لها طبيعة تقتضي العلو وكونها منقلبا الى عنصر آخر قبل بلوغها الى العلو لاجل قاسر من برد
او غيره لا يضرنا في ذلك بعدما وجدنا الميل الطبيعي واعلم ان الحجة على اثبات ان النار نوع آخر
له صورة طبيعية غير صورة العناصر الثلثة كثيرة منها ما ذكره الشيخ من ان القطعيات الكيفيات الاربع بناء
على ان كل صفة وكيفية لا بد لها من مبدء ذاتي لها لا اتفاقي لا يدوم ولا يبقى اكثريا كالشيء في نفسه
واختلافات الآثار دال على تباين مصادرها فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرد
بطبعه هو الماء والبالغ في الرطوبة واللطافة هو الهواء والبالغ في الجمود بطبعه هو الارض ومنها
اقتضائهما الامكنة المختلفة على ما شاهد فانه دال على اختلاف صورها فاختلاف الصور طبيعية
الامكنة المختلفة على ما شاهد فانه دال على اختلاف صورها واختلافات الصور طبيعية لاختلاف
الامكنة في نفس الامر لكن اختلاف الامكنة لما كان ابعد من اختلاف الصور كان الاستدلال به
على ذلك استدلالا بما هو اوضح عندنا واما الحكم باختلاف اقتضائها الامكنة فانما هو باختلاف
هيولاها الطبيعية كما هو من اقول تأمل لانها طبيعة الله ومنها ان غاية الامكان الاشرف
على وجود هذا النوع من ساير العناصر الجسمانية لانه اشرف مما تعده واخس مما فوقه ومنع كونه انه
اشرف من ساير العناصر فلانها امكان وذلك لقوة وجودها وتسلطها على الاحالة والاحاطة
وتفريق المتشاكلات المختلفات وجمع المتشابهات وكون الارض قابلة لان [illegible] حصول الآثار العلوية
لا يدل على شرفها وفضلها على النار بل في خستها المناسب لانه البسيط التي يتاتى منه التركيب فاذا هو كك
انقص في جوهره وعدم تماميته ومنها ان ايجاد جسم فلكي سريع الحركة يجب ان يكون عنصر لطيفا
للسخونة الشديدة بجنب الفلك يترك ان لو كان النار تخلقت من حركة الفلك كما رآه بعض الناس كان

الحق

الكنفي فان الانواع ليست حاصلة عقيب الحركات والاستعدادات بل ان العناية اقتضت ما هو
الاوفق بكل نوع على الوجه الذي يجب ان ينسب الى ذاته خالية من شوب تغير وانفعال وهذا
منه بعد البرهان اللمي الذي يقام على وجود الاشياء من جهة العناية المتعلقة بما هو الاوفق
بالنظام الافضل فنقول لو وجد عنصر اخر مجاور للفلك لاحترق وانقلب نارا لحرارته ولو كان هذا
جزاء بحيث [illegible] من العناية الا انه لا مانع من هذا الترتيب بحسب الفطرة الاولى فلو كان شرا
فكيف يجب المخلوقات من الى الواهب الاعلى الذي هو خير محض على وجه يتقرر بعضها عن بعض
وانما يجب الكيف الاول الابداعي ومنها ان الجسم المجوف الذي يتحرك من الترتيب والمتحرك لم يكن
صورة سخنة نارية في اي حصل له هذه الحرارة الشديدة فان حصل له من مجاوره جسم آخر يكسب
منه السخونة فالكلام في ذلك الجسم كما هو اشد كيفية من الذي يكسب منه السخونة بالمجاورة
اما هواء او ماء او ارض ولا شيء منها لا يحس منه شيء ضعيف ايضا لو حصل من جرم فلكي ذلك
اما ان يؤثر فيها تاثيرا كتاثير جسماني في جسماني بمشاركة الوضع كما في الشمس وجعلها اسخنها
لو فرض لا يكون الا بحسب المواجهة ومباينة الاثر من جانب الجسم [illegible] ظاهره ثم يسري الى باطنه
وان وقع بجانب [illegible] الاثر [illegible] من هذا القبيل [illegible] ان يكون تاثيره فيها على
سبيل الاعداد وتهيئة المواد فيكون الفاعل فيها امرا ورا فوق الافلاك فذلك باب يرى الثاني
في باطنها وطبيعتها او لا ثم يسري الى ظاهره وعند الى غيرها [illegible] على ان لها صورة ذاتية بها
قوة الحرارة والتسخين مخالفة لساير العناصر وهو المطلوب وكذا الكلام لو كان المؤثر فيها الكواكب
عالم المفارقات لان تاثيرها لا يختلف الا في بواطن الاجسام [illegible] الى ظواهرها
ما يجاورها قوله س ره ان استدلال بحركة الفلك على انها يلحقه ما يجاور فيكون هواء ومتسخنا آه
قد علمت ضعف الاستدلال آه ان القمر لا يكون حاميا قوله س ره وان استدلالا باحتراق آه ان الحديدة المحماة
لها صورة سخنة نارية عند ما دامت الى تلك الحالة اذ لا مانع من ذلك لبطلان حق ان الهيولى قابلة
لكل صورة فان كل فعل يناسب فاعله والذي يفعل الاحراق لا يكون الا صورة محرقة ولا يعني ان النار
الا ما يفعل مثل هذه الآثار وقد علمت ان الاصل في كل شيء هو وجوده والمهية تابعة للوجود فكلما لم
يكن وجود النار كان لم يعتبر النار وكذا المهية اذا اشتد تسخينه بمجاورة النار فعل فعلها
فانه ينقلب الهواء كان غير المسمى بالنار اشد تسخينا من النار لصلابة جوهره وكثافة مادته لكن
الصورة الجوهرية يقبل الاشد والاضعف هيهنا تنبع شبهة ذكرها الشيخ في الهيات الشفاء

ان المتم لا يتاوبها المطرف التاثيرات المفارقة منها الجواهر فيجعلها اسخن منها فاجاب بان حاصل ان
الجواهر المكانية ليست بسخونة اشد من النار بوجوه ذكرها والحق انها اسخن من هذه النار الموجودة عندنا
المحسوسة ولعلها يكون اسخن من النار الحقيقية السماوية وذلك لما فيها من صورة النارية الشديدة الحاصلة
من المبدأ المفارق بمجاورة هذه النار وصلابة بدنها واعلم ان هذه النار المحسوسة اضعف تاثيرا من نار
دفعتها مادة الاثير وفوقها نار الغضب ونار النفس ونار الجحيم نجانا الله تعالى **قوله** س سره وكون حاما الحرق
اى المحرق ان كان طبيعيا لاصول الشعل فلها صورة طبيعية غير صورة الهواء وان كان قسريا فاما
ان حصل لها من مجاورة مبدأ جسماني او من مفارق فان حصل من مبدأ جسماني يجب ان يكون حصولها
في ذلك المبدأ المجاور اشد واقوى وليس كذلك وان حصل من مفارق باعداد ذلك المبدأ الجسماني
فمثل ذلك الحصول لا يسمى عرضيا بل ذاتيا مستندا الى ذلك المبدأ وطبيعيا لان تاثير الفاعل الروحاني
يبتدي من الباطن فيخرج الى الظاهر كما مر [illegible] فلا بد من صورة طبيعية في هذه الاجسام النارية
غير صورة الهواء لان الهواء اذا خلي وطبعه لم يكن محرقا واذا صار محرقا بنوع ما المجاورة صورة محرقة
واما الانقلاب بصورته الى صورة محرقة نارية لما قد علمت بالبرهان ان لكل فعل جسماني او صفة جسمانية
فلا بد له من الانتهاء الى مبدأ ذاتي والمعلم الاول يجعل صورة النار درجات بان يكون نارا من هذه النار
المحسوسة كما مر فعلم **قوله** س سره وليست القوة الا الهيئات الظاهرة اه كيف يشعر بهذا الكلام مع ان الصورة
الطبيعية عنده الا الهيئات المحسوسة حتى يكون اختلاف الانواع الطبيعية منشأها اختلاف هذه
الهيئات فالمانع له من القول بكون الجسم شديد الحرارة نوعا غير الهواء الذي لا يحس منه حرارة
س سره والهواء ينقلب ماء اه كبرهما اثبات الانقلاب بين العناصر ضعيفا ولا بانقلاب الهواء ماء وقال
ان التغيرات للاجسام قد يكون بصورها وقد يكون بكيفياتها والاول يسمى كونا وفسادا ولا يكون
عندهم الا في آن اذ الصورة لا تشتد ولا تضعف عندهم والثاني يسمى استحالة ويكون لا محالة في زمان
فان الانتقال من بعض حدود الحرارة الى بعض حدود البرودة لا يكون الا في زمان وكذا في غيرها
ثم انك قد علمت منا مرارا ان الوجود مما يشتد ويضعف بحسب الماهية وان مبادي الاثار هي وجودات
الاشياء لا ماهياتها فان الماء اذا اشتدت [illegible] تضعف [illegible] صفتان وكل فرد
عرضية [illegible] لا يمكن ان تختلف قوة في
القوة والضعف لكن كل [illegible] اما التدرج
في احدهما [illegible] الى حيث [illegible] ان الانقلاب

دفي

يبقى ولا استحالة تدريجية وكذا قالوا ان الجوهر لا يشتد ولا يضعف ينبغي ان يحمل على ان تغير الجوهر
بحسبها لا يستحيل الا ان وجود الصورة الخارجية لا يشتد ولا يضعف فالحق عندنا ان الماء مثلا
اذا انفعلت برودته شيئا فشيئا وازدادت حرارته ضعف وجوده وضعفت صورته المائية وقوي وجود
الهوائية وصورته الهوائية حتى اذا بلغ الحد صارت هواء بالقياس الى الهواء وهواء بالقياس الى
المادة ثم يتجاوز منه الى صور الهوائية وكذلك في سائر الاستحالات لا تخرج عن الكون
الا ان الاستحالة محسوسة في الاكثر والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوس الا في قليل
ولهذا اشتبه الامر عليهم فنفوا الحركة في الصورة واثبتوها في الكيفية **قوله** س سره ولهي اى
اتفقت الفرس على ان لها طلسما [illegible] من الدلائل على كون النار عنصرا [illegible] منهم
ان لكل طبيعي في ذلك العالم جوهرا ذا عناية به وهي صورة مفارقة عندهم [illegible] الاصنام
صورة هناك عندهم **قوله** س سره [illegible] القانون [illegible] يعطي كون ذلك [illegible]
انقلاب العناصر غير حصول الطبيعة النوعية وغير ذات صلة عددية ولا لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي لما تقرر عندهم ان الجسمية معلولة الطبيعة الصورة النوعية وكذا المقادير
سائر الصفات اللازمة للجسم فاذا زالت الطبيعة النوعية واستحالت الى طبيعة اخرى [illegible] تتبدل
معها جميع ما للجسم من الصفات والاحوال الذاتية [illegible] الى غيرها فان تمام ذلك الجسم النوعي
بصورته النوعية وهي مبدأ فصله الاخير والفصل مقوم وجود الجنس [illegible] الصورة مبدأ
او اصل الاثر [illegible] الوجود قابلة للتحصلات
المختلفة وما هي الا الهيولى الاولى [illegible] **قوله** س سره [illegible]
الحركات كلها [illegible] هذا [illegible] لا يحتاج [illegible]
كلها معلولة للروحانيات [illegible]
[illegible]
العقلية [illegible]
[illegible]
من حكماء الفرس [illegible]
التي [illegible] الطبايع [illegible] الطبيعة لكون [illegible] المنتهى
الجرم [illegible] على الطبيعة

وصيرورة الهيولى بسيطها انفت نوريته الوجود عند الهيولى فانتهت الى الكلام لكون الهيولى
علمية بالقوة فاقلها ... النظام هو هذا الجوهر المظلم الذي يعنى بالقوة مظلم بالفعل ثبت
بعد كلا الابعاد والاجسام الشفافة الغير المستنيرة لضعف تقاصر عن احتمال الوجود ثم الاجرام
الكثيفة والكدرة لقصاعد جهات الامكان [illegible] تركيبا النتايج والقوى بجعلها لزوال فيها مادي
ملكها الغائية بانوار الوجودية بصعد احاخوها الى اوايلها لكل ظلم في هذا العالم نشأت
من جوهر الهبا اعني الهيولى وهي اصل الدنيا ومنبع شرورها وما هي من عالم النور في اصلها
الظهور والانوار المناسبة وصارت منيرا بالفعل بعد القوة وههنا دقيقة يدل على ان هذا
العالم اصدر من النور وهي ان كل جسم نسب اليه الظلمة انما تلطف بالنار او غيرها كما يتحقق الشد
يصير اللطيف منيرا الا ترى ان الحطب فهو جسم مظلم كانه يرى اذا تلطف بمجاورة النار يصير
مشتعلا نيرا [illegible] في المقام سراج نظرا الى حركة الانماء في النباتات ينتهي الى تحصيل البذر
التي هي غاية [illegible] وجود البذر والذي هي الدهن التي يحصل الطبيعة النباتية والدهن
بمجاورة النار [illegible] من القوة الى الفعل بالتلطيف منيرا [illegible] بالفعل فكان هذا
بالقوة فعلم ان غاية فعل الطبيعة في حركاتها انما هي النور فكما [illegible] ان الطبيعة هي النور
لما نقرب [illegible] ان الغاية ترجع الى الفاعل فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتية [illegible] النور
فاعلمك بانفصا فالوجود كله نور [illegible] قوله قدس سره اعلم ان حركة الجرم
اسفل ليست بمجرد طبعه الخ اعلم ان الحركات العنصرية دالة على وجود ملائكة عقلية من وجوه
كثيرة ذكرناها في [illegible] منها انها طالبة لاحيانها [illegible] الطبيعية في جهات
متقابلة [illegible] جسم [illegible] الحركات الغير المتناهية فلا بد لها من قوة عقلية
ولان حركاتها ليست طبيعية محضة ولا قسرية ولا حيوانية شهوية او غضبية ولا طبعا [illegible] عقلي
مطلقا بل طبعا الامر عقلي [illegible]
اخراجها [illegible] من القوة الى الفعل من الاوضاع المتعاقبة [illegible] الخير التام توجها الى العالي
لا التفاتا بالسافل [illegible] ومنها ان حركات الاجسام النباتية في تنمية الشخص [illegible]
ولما كان [illegible]
العناصر [illegible] الاجتماع ثم استحالتها في كيفياتها لحصول الاعتدال الموجب للكمال لا بد لها من جابر
يجبرها على الالتيام [illegible] حافظ يحفظها عن التفرق والانفصال [illegible]

فنی

نفي والنفس منتزة الى ما هو اشرف منها ويجب الشوع امر عقلي لغاية بافراده ومن نظر في
حركات النطفة في اطوار الخلقة واغراض النشاة واحوال الاعضاء وصنايع كل عضو عضو
في الحيوان سيما في الانسان يعلم يقينا ان غايتها [illegible] ملكوتية [illegible] لا بسبيل
الا الوقوف قوله قدس سره ثم القبح صادر عن الاتفاق والمضرة التي لنا [illegible] هذا من قبيل الغلط
الناشية عن جعل ما ليس بعلة علة فان علة انقداح النار [illegible] جسمانية يفعل الله
سواء كان مبدا الطبع او قسرا او اتفاقا وغير ذلك وكون القبح صادرا عن جوهر نفساني غير
واجب حتى لو امكن [illegible] من غير فاعل نفساني لكان حصول النار [illegible]
قوله قدس سره فاذا انفت الاشياء ولم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور [illegible] تحقق
الامر فيها بان الوجود [illegible] نورية كما علمت [illegible] في اثبات ان المؤثر
القريب والبعيد اي بلا واسطة او بواسطة في الاشياء هو النور واعلم ان الامر [illegible]
التكوين [illegible] الوجود في عالم الابداع والتحريك [illegible] الايجاد والايجاب [illegible]
هناك بازاء التحريك ههنا [illegible] الامكان الاستعدادي [illegible] قبول المادة للكون و
الاستحالة ههنا كما ان الامكان الذاتي [illegible] المهية للوجود الابداعي هناك [illegible]
ان شيئا من الافاعيل [illegible] في عالم الحركات لا يتم الا بالحرارة [illegible] الطبيعة والطبيعة
في هذا العالم خليفة الجواهر النورية [illegible] فان الطبيعة عندنا نار غير
محسوسة تفعل مثل افاعيل النار [illegible] تفعل [illegible] كالنار تنقل الاجسام المتحركة بها
من موضع الى موضع وكذا تفعل في المركبات المعدنية افاعيل كافاعيل النار مثل [illegible]
والتعقيد في [illegible] وغيرها مثل [illegible] كما في [illegible]
التليين والتلطيف كما في الكبريت [illegible] كلها من افاعيل الطبيعة في [illegible]
ولها [illegible] الخارجية [illegible] الفلكية على ظواهر [illegible]
الا انها علة وكذا يفعل في المركبات النباتية الاحالة والهضم والالصاق والدفع وغير ذلك من
افاعيل القوى النباتية وهي كلها تشبه فعل النار وكذا تفعل الافاعيل الحيوانية [illegible]
[illegible] في فعل الحيوان كالشهوة والغضب [illegible]
والغضب [illegible] الدفع والهضم والدفع في النبات وكالاحساس والتحريك [illegible]
[illegible] وكذا كل [illegible] كالتحريك [illegible]

فخلقه لتحصيل اغراض مرجعها الى الجذب او الدفع وليميا دما بالشهوة والغضب في باب الحيوان قوله
ومن شرفها النار كونها على مركز دائم حول الفلك آه هذا ما يؤكد القول بان النار [illegible] الان
الاختلاف فيها لا نا [illegible] يوجب الاختلاف في الذات مع تفاوت الامكنة الطبيعية للاجسام [illegible]
تفاوتا بينها في الحقيقة ولما لم يكن طبيعة النار اقرب الى الطبيعة الفلكية من سائر العناصر لم يكن
طالبة بطبعها مكانا مجاورا لمكان الفلك كما ان الارض لما لم يكن بطبعها ابعد العناصر من الطبيعة الفلكية
لم يكن مكانها ابعد الامكنة من مكان السماء قوله [illegible] فهو اتم قهرا واشبه بالمبادي آه واعلم ان الجسم
الطبيعي كلما كان اقوى طبيعة واشرف وجودا فهو اكثر فعلا واقل انفعالا اعني الفعل والانفعال الجسمانيين
وكلما كان اضعف طبيعة واخس وجودا فهو اقل فعلا واكثر انفعالا ثم لا شبهة في ان النار اكثر [illegible]
اي اقل انفعالا من باقي العناصر فهي اشرفها والارض بعكس النار فهي اخس العناصر ثم الافلاك فيها
اشرف من سائر الاجسام لانها كثيرة التاثير فيما دونها قليلة الانفعال الجسماني من غيرها وهي منفعلة
في حركاتها الوضعية لا غير وهذا الانفعال ايضا لا يحصل لها من جسم اخر بل من عالم الملكوت واشرف
الموجودات هي المفارقات العقلية لانها صورة بلا مادة وفعل بلا قوة وكمال بلا نقص قوله
[illegible] الاسفلية لا [illegible] آه الاخوة في الوجود عبارة عن كون الشيئين معلولي علة واحدة
كما ان الابوة والبنوة عبارة عن كون احد الشيئين علة فاعلة والاخر معلولا وعلى هذا المعنى اشار
الشيخ كما ينقل عنه [illegible] ابي طالب [illegible] من هذا القبيل [illegible] اكرم من [illegible]
والاخوان مثلا انه اذا كانا في نشأة [illegible] وان كانا متخالفين في النشأة بان يكون احدهما روحانيا
مثلا والاخر جسمانيا فيجب ان يكونا بحيث [illegible] احدهما في نشأة الاخر لكان مثله [illegible] في النشأة
ان كل واحد من الاثنين [illegible] يراد به هذا المعنى ولذا [illegible] فالاشبه [illegible] النفس [illegible] الطبيعة
المحركة للاجسام لان [illegible] الطبيعية جوهر صوري تفعل في مادة الجسم افعالا واثارا كما ان النفس
ايضا جوهر صوري تفعل في مادة البدن افعالا واثارا يليق بها وقد مر ان الطبيعة ايضا نار غير
محسوسة وينقل عن بعض القدماء ان النفس [illegible] تتعلق بالبدن كما يتعلق النار بالحطب
وفي قوله [illegible] فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اشارة لطيفة الى ان الطبيعة والنفس
كلتاهما ناران لطيفتان تفعل احديهما في الاجسام الجمادية [illegible] والاخرى في الاجسام [illegible] ما تفعل
النار في الحطب الا ان فعل النار فعل قسري وفعلهما فعل طبيعي فظهر ان الطبيعة اشد مناسبة واقرب
نسبا الى النفس من جرم النار [illegible] التي جعلها الشيخ من جهات المشاركة بين النار والنفس

هي

هي نائبة الطبيعة في هذا العالم لا النار لان معنى [illegible] هو التصرف بالتدبير والحفظ والحياة
وغير ذلك كما ذكره الشيخ والنار لا تدبير لها ولا تصرف بالذات في هذه الاجسام [illegible]
للاجسام في غيرها الا التفريق [illegible] وحصول الاوضاع وما هو من هذا القبيل واما الطبيعة فهي التي
تتصرف في الاجسام الطبيعية [illegible] بجميع [illegible] فان فعل الملائكة [illegible]
الذين هم خلفاء الله في عالم الملكوت لا يصل الى هذا العالم الا بتوسط الطبيعة فالطبيعة [illegible]
الالهية في الافاعيل [illegible] الباطنية من النار لان الطبيعة هي الفاعلة بالذات والحقيقة فيما
يؤثر [illegible] الفاعل بالحقيقة ما لا يبقى اثره بعده ليس فاعلا بالحقيقة بل معدا [illegible] كما هو مصطلح
علم ما بعد الطبيعة وفي عرف الطبيعيين يسمى المحرك على نهج الاعداد فاعلا ولا [illegible]
[illegible] بالتوجه اليها [illegible] ان المجوس كانوا يعظمون النور وتعظيمهم النار
لاجل النور والنور ليس من لوازم النار [illegible] القوة انما يظهر بسبب [illegible] كما
[illegible] الاشارة [illegible] هذا الاشراق واللمعان [illegible]
هذه اوصاف النور [illegible] هذه الصفات [illegible] هذه الصفات
لما [illegible] والنار [illegible] محسوسة ولا [illegible] النيران المشهورة للابصار
[illegible] بالاضافة [illegible] قوله [illegible] الحرارة التي [illegible]
الحركة آه يريد [illegible] الاستحالة في الكيف في الاجسام العنصرية حصول المزاج واعلم ان هذه الاجسام
التي قبلنا يؤثر بعضها في بعض من التاثير اما بالمجاورة كالتسخين بالنار والتبريد بالماء او [illegible]
كما [illegible] النار [illegible] الماء [illegible] الشمس [illegible] فلا يمكن [illegible]
فلا [illegible] تاثير هذه الاجسام بعضها في بعض [illegible] سابقا [illegible] جواهرها ونقص
صورها [illegible] الاستحالة [illegible] من جملة اسباب الاستحالة الحرارة [illegible] ما يوجب [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] جسم [illegible] الشعاع اما الحركة [illegible] حال [illegible]
والمخضخض والماء الجاري اقل بردا من [illegible] الحركة [illegible]
للحرارة [illegible] لم يكن [illegible] من النار [illegible] منها [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] ظاهر الماء المخضخض وباطنه على وتيرة واحدة ولم يكونا باردين [illegible]
ان [illegible] الباطن عند [illegible] الظاهر [illegible] على بطلان [illegible] والعقاد [illegible]
[illegible] منها مثل [illegible] الماء [illegible]

والذي [illegible] في عالم

والجواب ان تنجذب الى جانب فتحدث منهما بان يتحقق المزاج وهو الرجل على العقاقير التي يتفتح لها الشقاق العاقل لا يصدق بكون النار في شجرة رطبة ولا تنطفئ في شجرة يابسة ولا غرتها واما مجاورة الجسم الحار فتكتسب الماء مجاورة النار والمنكرون للاستحالة يزعمون ان الماء لم يسخن ولكن فشت فيه اجزاء نارية وانه من سر ابطل رايهم بوجوه احدها انه لو كان كذلك لكان ما في المخروط اسرع تسخنا مما في القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة صلابتها واستحصافها وليس كذلك وثانيها ان الاناء المسدود الراس لم يبق فيه كان حتى يفشو فيه اجزاء نارية ما التداخل وثالثها هو المذكور في الكتاب انه لو كان كذلك لما كانت القماقم الصياحة تنشق بل كانت تنتفخ لان انتفاخه من الشق والتكشف فكونه بسبب الهواء امر معلوم بالحس فانا نحس ان الانجماد حيث هو قبل حرارة ولا يعتبر بالمرآة المحرقة التي لها مقعر عند مقابلة الشمس فينعكس الشعاع من سطحها المقعر الى نقطة هي موضع راس المخروط الشعاعي العكاسي فيحترق ما يقع هناك من قابل الاحتراق لاجل تراكم الاشعة عليه وكذا اذا توسط البلور الشفاف فيه شعاع النير منعطفا الى جانب السهم بين قابل الاحتراق وبين الشمس اذا وقع في مستدق المخروط الانعطافي لاجل التراكم في الشعاع هناك وزعم هؤلاء المنكرون للاستحالة ان الشعاع جسم لطيف حار منه ينبث الحرارة في الاشياء والذي يكذبهم ان هذه الحرارة الفاشية في الاجسام المحترقة بالشعاع لو كانت متولدة من الشمس كما زعموا لكانت الشمس حارة وهو باطل لان قابل الحركة المستقيمة غير حارة ولا باردة كما ان ما لا ينفصل عن جسم الحر لا رطبة ولا يابسة فالشمس وغيرها من الاجرام الكوكبية والفلكية خارجة من هذه الكيفيات الاربع الفاعلتين والمنفعلتين وليس من شرط كل مسخن ان يكون حارا الا ترى ان الحركة اذا ذكرنا من الحركة وهي مسخنة وغير حارة في نفسها **قوله** من سره وهذه القوابل اذا امتزجت كان العناصر طريقة للتاثيرات فظهرت اثارها للناظرين من نضج الفواكه والوان الاصباغ وصفا المياه ونبات النباتات وغير ذلك فالاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية تزيغ العناصر عن مقارها بالتاثير ويحركها وتخلط بعضها من بعض وتمزجها فتتركبات مختلفة فيصلح كل المركبات جسما ينقلب بعضها الى بعض ويستحيل بعضها الى بعض وبذا بطل القول بالكون والبرهنة فالبسائط اذا امتزجت بلغت في الامتزاج الى حد ما له الممتزج ليستعد لقبول صورة نوعية مناسبة فافيضت عليه من واهب الصور فتكون المواليد الثلث بين الاباء الفلكية والامهات العنصرية فانظر الى حكمة الصانع كيف اوجد في عالم الخلق بامره وللاوتد اجراما منضودة بعضها فوق بعض من الفلك الاعلى الى مركز الارض وجعل من سطح الفلك الاعلى

الى بسيط الارض شفقة مختلفة اللطافة مترتبة من حرارة الكثافة ثم جعل ملطفه الاثواب الى الفضاء العلويات مستقيمة ومنعطفة ومنعكسة على السفليات الاستحالات السفليات فصارت الاشعة روابط بها حصل الينا منها وشارح بها اتصالات حار فيها ابتلت الاهواء على طبقات العناصر تقدرت في شعفها امزجة لطيفة بالكيفيات فتولدت من بينها المتولدات من الحيوان والمعادن والنبات **قوله** من سره والمزاج هي الكيفية المتوسطة الى في هذا المقام كلمة عزيزة نادرة ينبغي ان يبان انها لم تقعد على ما اضنها وهي ان الكيفية الثانية هذه الاشياء تابعة للصور وقد بينا من قبل ان الصور كما يشتد ويضعف ايضا كالكيفية فكما ان في المزاج حصلت كيفية متشابهة متوسطة بحرها بالقياس الى الحار وبتسخن بالقياس الى البارد وكذا في اليبوسة والرطوبة فيهما ايضا طبيعة واحدة بسيطة متوسطة بين الطبائع الاربع في حقيقتها الجوهرية فهذا التوسط يشبه الافلاك ومن ذهب الى ان صور البسائط مختلفة عند التركيب ان قصد هنا واعتقد الاستحالة في الجوهر واعتقد ان الصور التي يبتنى عليه ذلك من عينها الوجود على التركيب الاتحادي بين المادة والصورة وكون حقيقة كل شيء بصورة التي كانت له لا بمادته وغير ذلك كان ما ذهب اليه حقا ثم لا برهان لهم ولا دليل يوثق به في بقاء هذه الصور الاسطقسية في المواليد مما يظهر بعد التركيب ولا يبقى عند التحليل الا على انه كان موجودا من قبل بل اسباب الانقلاب متحققة هناك بل المواليد مستعد لمقاطع الجسمية الحالة فيها وغيرها من الملك تتحد هاهنا مكانا او كان لقبول صور مختلفة على حسب استعداداتها المختلفة يتبعها ويلزمها كيفيات مختلفة **قوله** من سره ان الصور التي نحن نسميها غير متحققة الخ لو لم يكن في الاجسام سوى هذه الكيفيات صور جوهرية وجوهرية متشابهة في الكل فما الموجب لهذه الكيفيات المختلفة على حسب احوالها والقول بان لكل عنصر مبدأ مفارقا يفيض عليه الكيفية التي تخصه كما زعمه الشيخ من سره في بعض تعليقاته ان نسبة المفارقات الى جميع الاجسام واحدة لاتفاقها في الجسمية فلا بد من مخصص اذ به يختص ذلك العنصر بقبول فيض مخصوص من مفارق فان كان ذلك المخصص هو الكلام فيه رفيض بمايفيض عن المفارق عليه لزم التسلسل هذه الكيفيات كما اعترف الشيخ لا حقيقة لها الا ما يدركها الحس فيكون من احوال الجسم بما هو متغير فيها في مكاني ولا مناسبة بين مادة صرفة مبهمة وجود الا ما هو بحسب صورتها جوهرية نوعية فلا بد من جوهر صوري ما يدل على حدود التشخص وجوهر الحقيقة النوعية كالطبائع الصورية على انك قد علمت سابقا ان وجود العلة هو تمام وجود المعلول وان الوجود يتدرج في التزلزل من المراتب العالية الى المراتب النازلة الحسية والعجب من

الشيخ كيف ذهب عليه هذا الامر حتى حكم بانه لا يكون في المركب الطبيعي كالمعادن وغيرها الا المزاج كما ليس
في البسيط اي احدي العناصر الا عاملين داخل المنفعلين وجعل الفرق بين الاستحالة والانفساد كما بين
المزاج والكون بتبديل الكيفيات بالكلية وتبدلها لا بالكلية قوله س ره فيحصل من هذه المركبات
حيوان ونبات ومعادن اه كلما كان المزاج اعدل واسعى في التوسط واهدى الى بناء النفاذ فيستعد
لصورة كاملة اشرف فاشرف الثلثة هو الكمال الحيواني واشرف منه الكمال الانساني حتى يكاد الراح وتنفذ
عقلية بلا مادة لغاية علو نسبه ونورانيته ثم بعد الحيوان النباتات على درجاتها ثم المعدنيات على مراتبها
فانظر الى حكمة البارئ كيف خلق اولا افلاكا واصولا فاعلية ومنفعلة واظهر منه الاشكال واخرج فيه مختلفة
وجعل كل مزاج ابعد عن الاعتدال مادة لصورة هي اخرج عن صفو الكمال … الاقرب حتى بلغ الى غاية
النفس الناطقة التي من شانها الاتصال بالمبدأ الفعال قوله س ره ثم المعادن كل ما يحصل فيه …
اعلم ان الطبيعة ما لم تستوف درجات النوع الناقص الاخس وصفاتها لم تتخطاها الى درجة النوع الاكمل
الاشرف لكن النوع الاخس ربما قوي بعض افراده في باب وجوده وغلبت فعليته على قوته واستعداده …
هذا الطبيعة الى نوع ما هو اكمل واعلى ولاجل ذلك كان بعض المعدنيات اقوى صورة وادوم بقاء من
النبات والحيوان وان كان كل منهما مشتملا على حصة قوة معدنية وكذلك بعض الحيوان اقوى في القوى
النباتية من الحيوان الاخير الانسان اقوى في القوى الحيوانية من الانسان لان طبيعة الانسان …
الانسان اقوى في القوى الحيوانية من الانسان لان طبيعة الانسان … الانسان اقوى في القوى الحيوانية
من الانسان لان طبيعة الانسان من شانها سالكا على سبيل القدس وكل سالك الى مقام فهو من حيث
هو سالك الى مقام فهو من حيث هو سالك لا يقوم في المقامات للذات التي هي منزل الفصل مع انه يلبس
لكل منها في الجملة ولهذا عرف السالك بانه … على حافة القوة ومحوضة الفعل فظهر انه ان الجوهر
المعدنية العادمة لقوة النمو لما كانت قاصرة بالفعل عن استحالة في وجودها الجاري … الى
مقام النباتية فكانت مستحكمة الصورة باقية التراكيب اكثر من سائر افرادها التي فيها قوة النمو لان
من شان الصورة الجارية حفظ التركيب ولسالكها وهي عليها لاجل غلبة العنصر اليابس وكلما كان
اتم جمادية كان ادوم بقاء واحفظ تركيبا وامنع تعصيا من ان يتكون منه خلق اخرى وهكذا في
النبات المستقل التام في وجوده النباتي والنبات الغير المستقل الغير التام الذي يصير مادة الحيوان
فبقاء احدهما وضعف الاخر وكذا قياس حيوانية الحيوانات المستقلة الوجود وحيوانية الحيوان
الذي هو مادة الانسان ونوعه والانسان تمامه وفعليته كما قال ثم انشاناه خلقا اخر الا انه

لما جاوزت

لما جاوزت صورة صورة الجماد والنبات والحيوان كان ضعيفا لخلقة الجمادية والنباتية والحيوانية
كما قال تع وخلق الانسان ضعيفا وكل انسان ايضا له مقام معلوم اذا وصل اليه … الى ان يسكن ويقوى
فيه ولا يتعداه والغرض من هذا الكلام بيان السر في كون بعض المعدنيات اشد ثباتا وبقية من غيرها
مع ان غيرها اشرف طبيعة وافضل نوعا منها قوله س ره ولما كان صنعه متعاليا عن الحجيج اه لما تقرر
ان لكل صورة طبيعية في عالم الاجرام صورة مفارقة في عالم العقول هي فاعلها وغايتها وكمالها ومبداها
ومعادها ولا بد ان يكون بين النوعي وصورتها الحقيقية مناسبة … فلا بد ان يكون
نسبة الارض العقلية الى سائر الصور المفارقة كنسبة الارض الحسية الى سائر الصور الحسية
ثم لما كان شان الارض الحسية انها من جميع الاجسام بقوتها التاثيرات ما فوقها لكونها اخس جوهر
واذا … ابعدها منها فلابد ان شان ما هو صورة ان يكون اولى الجواهر النورية وابعدها عن نور
الانوار لكونه بحيث يقبل اثار الانوار العقلية على سبيل اللزوم وتكثر الجهات الفاعلية الناشية
فيه بحسب تعقله … عن مبدعاتها الا على سبيل الانفعالات الطارية عليها الا انه ذلك في الفعليات
المجردة بالوجوب … فنقول ان الجوهر العقلي الذي هو … هذه الارض الحسية
لا تؤثر في جوهر عقلي … وهو بحيث تظهر فيه جهات تاثيرات العقول الفعالة الى تمام
ذاته نظام عقلي كما يظهر في هذه الارض اثار الاجرام العالية عليها على ترتيب زماني ونظام
حسي فهذه حضرة … ذلك الجوهر بازاء حصته كما ان هذا الجرم الارضي كما … اليه
من انه يجب ان يقبل استعداده … عن الاسباب العقلية الفعالة … عن الذكر … فانه …
قوله س ره وطبيعة كل نوع انما اخذه غير كيفية اه هذا كلام حق لكن التفريع الذي ذكره فيه شيء
من التحقيق وشيء من الاهمال لان الطبيعة يراد بها معنيان احدهما حقيقة النوع ومحصل النوع …
علمنا ان لكل نوع متاصل حقيقة عقلية هي صورة المفارقة عن المادة فالقول ان طبيعة كل شيء
نور عقلي حق وصدق … انها سبب الحركة الجسمية … بالذات لا بالعرض وهي النفس الصورة
النوعية في بعض الاجسام بالذات وغيرها بالاعتبار … التي لها قوة نفسانية … متقوم
بها لنسبتها الى … النقص الى الكمال فالقول بان بعض الاجسام او كلها خالية عن القوة الطبيعية
المباشرة للتحريك … والتسكين وسائر الافاعيل الجسمانية ليس بحق وما نقل … عن صاحب … ان
من تسمية الطبايع بالملائكة المدبرة ليس فيه تصريح بنفي الطبيعة المادية عن الاجسام ولعله يسمي
الطبايع باعتبار المعنى الاول بالملائكة على ان تسمية الطبيعة الجرمية لكل نوع الطبيعة المفارقة

فى بالنفس الى الكمال واللاتمام اي التمام وتسمية الشيء باسم كالاستعارة عن عرض طعام قلنا انه رده
الفصل النحوي على ارسطو في تعريف الطبيعة بان هذا لا يدل على الطبيعة بل على فعلها فاقول انه يعني
كلام النحوي ان هذا التعريف ليس لتمام مهية الطبيعة وذلك لان الطبيعة اسم لجوهر صوري له صفات
اخرى غير كونه محركا وهو كونه كمالا وكونه صورة نوعية وكونه قوة وكونه فاعلا مقوما والمذكور في
الجوهر من تعريف الطبيعة مع انه جنس لها لان اسم الطبيعة مهية الطبيعة بذاتها بل لها باعتبار بعض
افاعيلها وذلك لان اسم الطبيعة قد يقع لها بهذا الاعتبار بهذا الحد المذكور فصار يجب معنى مفهوم هذا
الاسم لا يجب نفس الذات كتعريفهم قولهم في تعريف النفس انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
ومعلوم ان هذا ليس تعريفا لمهية النفس في ذاتها بل باعتبار اضافتها الى جسم غير فهو الحقيق بل لمحو
لمفهوم اسم النفس وغرض النحوي مما هو بيان حال الاعتراض على المعلم الاول حاشاه عن ذلك ومن نظر
في شرح هذا التعريف الذي ذكر للطبيعة وفايدة قيوده باحترازاته كما هو المنقول في كتاب الشفا [illegible]
لعلم ان اسم الطبيعة موضوع عنده لهذا الجوهر الصوري باعتبار مبدئيته لقسم واحد من الافاعيل المنسوبة
اليه وهي الحركة بانواعها ولعرضيها وهي ما لا يكون قسرية ولا ارادية ولا عرضية مع ان القسرية و
الارادية ايضا صادرتان عنها بالذات كما حقق في مقامه وكذا التعريف المذكور انما وقع لمبدأ الكل
الحركة لا المبدأ هاتين الحركتين من حيث هو مبدأها فافهم بما حققناه وتثبت في هذا المقام حتى
ظنك بمعلم الحكماء فانه اجل شأنا من ان يجهل ما يعلمه مثل يحيى النحوي ونظرائه ثم ان قوله ان
الطبيعة قوة نفسانية سارية في الاجسام يدل على انها ذات جهتين جهة تسري بها في الجسم وجهة
نفسانية بها تكون مفارقة عن الجسمانيات قوله ويرد المزاج الاتم ما للانسان اذ تمام سير المزاج
انكسار صورة هذه الكيفيات الاولية وتوسطها في الغاية بين الاطراف المتضادة الذي هو [illegible]
الخلو عن تلك الكيفيات والخلوص عن تضادها اذ بهذا التوسط والخلوص يقع للجوهر العنصري شبه
بالاجرام الفلكية الخالية عن التضاد اصلا فيستحق كمالا اشرف كما لها وهو حيوة مثل حيوتها ولم يقم عندنا
دليل على امتناع المعتدل الحقيقي في المزاج ولو في داخل جسم حيوي كما ادعاه القائلون [illegible]
المذكورات كتجويف القلب او الدماغ لوقوع نفسانيته هو كالسماء قال الشيخ ابو علي في بعض كتبه
ليست الحيوة وكلما هو من الكمالات والخيرات يفيض لا بها من لدن الحق الاول تعالى مما الفيض الاول
بل القوابل قد يكون خالية عن الاستعدادات بتوجيهها اذ ليس كل قابل قابلا لكل شيء ولذلك ليس
يمكن ان يقبل الصوف صورة السيف فهو صوف ولذا وحقيقة الانسانية فهو ما ولا [illegible]

العالية

حدا وكانت الاجسام السماوية [illegible]

العالية قد قبلت الحيوة الا ما يقبل بدله وقدره منها وهي العناصر الاربعة وما يقرب منها في الحقيقة
وكان نظرها عند الاجسام الحية من الافلاك والكواكب عند المحققين ان البسائط تقبل
هذه الاجسام البسيطة صورة الحيوة وهو ما خالفت به سائر الاجسام البسيطة والمركبة الحية
وهو كونها متضادة الطبايع والطبيعة كل منها ضد وجب بذلك ان بعد عن مجانسة الاجسام
مستعدة لاشرف انحاء الحيوة الجسمانية فهذه العنصرية بعيدة جدا عن الحيوة واما المركبات
فلذلك الامتزاج يكسر منها كثرة التضاد ويحدث فيها صورة المزاج والمزاج وسط بين الاضداد
والوسط لا ضد له فيستعد بذلك لقبول الحيوة وكلما امعن المزاج في تحصيل التوسط ازداد
الممتزج قبولا لزيادة كمال من معنى الحيوة وانا اعتدل حتى تكافأت الاضداد فيه وتباطلت
على السوية استعد الممتزج للاستكمال بالحيوة النطقية المشاكلة للحيوة السماوية وهذا
الاستعداد هو في النوع النفساني الانساني فاتفق بالجملة جوهر جسماني يتولد من امتزاج
العناصر منا ديا الى شبه الاجسام السماوية فلذلك يحكم عليها بانها جوهر يناسب وبذلك قيل
للروح الباصرة شعاع ولذلك تحس النفس اذا ابصرنا النور وتستوحش في الظلمة لان ذلك مركبها
وهذه مقالة انتهى وقد علم من كلامه ان المانع عن قبول الكمال الاتم في هذه الاجسام هو التضاد
لكونه موجبا للتفاسد لا الكثرة ولا لكان البسيط العنصري اولى بقبول الحيوة من المركب المعتدل
فما وقع في كلام اكثر المتاخرين من ان المزاج كلما كان اعدل كان لكونه اقرب الى الوحدة احق
بقبول اشرف الصور محل نظر بل الوجه ما افاده الشيخ الرئيس من كون التضاد مانعا عن ذلك
لا مجرد الكثرة وان كان التضاد من لوازم الكثرة ايضا لكن ليس كل كثير متضادا بل كل من الضدين
على سبيل الوجوب يلزم ضده الاخر وكل منهما ينفعل عن الاخر ولهذا انهما سيان عند
الاجتماع قوله ويرد وهو صاحب طلسم النوع الناطق انه يشبه ان يكون الانسان لكونه ذا درجات متفاوتة
[illegible]
ودرجته صورة [illegible] الملائكة المقربون [illegible]
تخمير طينته بالوقوع في يدي الرحمن وكلام الله مشعر بان مدبر نوع الانسان ونفسه ليس من صنف
العقول الثالثة الذين هم ارباب الطلسمات النوعية حيث عظم بانه من عظامه وعلم الملكوت
وجعلها الشيء عند الطبقة الطولية الاعلى حيث مثلها في بالعقل ومن عرفنا لانسان
هذا القاهر المسمى بروح القدس او جبرائيل او غير ذلك يكون مبدا لجماعة كثيرة غير محصورة

من العقول المترتبة الواقعة تحت حيطته وقاهريته ويستند اليها اكتسب الجوهر النطقي من الانسان الى صلاته
وقوة الحيوانية والنباتية والطبيعة ويكون كل واحد من تلك القواهر ربا لصنم نوع من انواع تلك الانواع
الكثيرة الغير المحصورة للانسان الكامل ثم تدرج الينا انسانا ما يقع له الانتقال الى مقام فوق مقامات هذه
الملائكة الذين كانوا مدبرين امره ويعطون له الحق والفضيلة ليقع عند ذلك في تصرف ملك احق فوق هذا
المسمى برب النجس او غيره وهكذا الى ان لا يكون واسطة بينه وبين الحق كما وقع لنبينا صلوات الله عليه وآله
في معراجه حيث كان الانسان حال انسلاخ نفسه عن بدنه والا كان حشره وقبره في طبقات النفوس والعقول
متصاعدا ما دام اعلى العوالم طبقة بعد طبقة متحدة بكل عقل ونفس اتحادا يفيده الانسلاخ عن جملة
صفاته واحواله الجزئية التي كان بكل منها علاقة تربية قاهر من القواهر ويقع تحت تدبير كلي المدبرات
وهكذا حتى يجد ان يحكم معراجه بالعقل الاول فاذا اتصل اتحاده بالعقل الاول ينسلخ نفسه من جميع صفات الامكان
ونقايص الامكان وهنالك يحصل القرب الحقيقي ويحصل له مقام الوحدانية المؤدية الاخذ عن الله بلا واسطة
من الله بعد ما بواسطة عقل ونفس كما هو شان نبينا عليه السلام وشان العقل الاول مع الحق ثم اذا
رجع الى مقام البشرية كان كما كان مع زيادة سكينة ولذلك كان رسول الله يجمع بين الاخذ الاتم عن الله
في بعض مقامات القرب بلا واسطة وبين الاخذ بواسطة العقل الاول واقتداء النفوس به حسب حكم امكانه الباقي
منه ويجب بكل فرد من افراد العقول المرتبة طولا وعرضا وبين الاخذ عن الله بلا واسطة وبواسطة
بحكم وجوبه ومحاسبته فكذلك [illegible] في تفاوت مقاماته ووسائط اخذه من الله العلوم والكمالات
فكان يخبر احيانا انه اخذ عن جبرئيل وان جبرئيل ياخذ عن ميكائيل وميكائيل عن اسرافيل واسرافيل
ياخذ عن الله ويخبر احيانا انه كان ياخذ عن ميكائيل بدون واسطة جبرئيل ويخبر انه كان يلتقي اسرافيل
فياخذ عنه بدون واسطتهما واحيانا عن الله من غير واسطة احد من الملائكة كما قال لي
مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقد شاركه الكمل من ورثته واوليائه من اشرف هذه
المقامات ولا تظنن ان ما ذكرناه يصادم القوانين العقلية ومن امعن التامل في البراهين التي [illegible]
برهانا لهذه الامور يشعر على الخلل [illegible] لكن الحق في هذا الباب يعرفه النفس
الانسانية وتطورها في اطوار وتقلبها في انشاءاتها [illegible] واتحادها بكل صورة جوهرية
حسية او نفسية او عقلية قوله من [illegible] هذا النور موجودا قبل البدن آه هذه مسئلة غامضة فتفتقر
المسلمين ولهذا وقع الاختلاف بين الحكماء في هذا المطلب فمعنى ذلك ان النفس ليس لها مقام معلوم
في الوجود ودرجة معينة في الهوية كساير الموجودات الذي ادركه الجمهور من حقيقة النفس ليس الا

ما لزم وجودها من التعلق في البدن وعوارضه وذلك مثل كونها مدركة ومحركة وهاتان مما اشترك
فيهما جميع الحيوانات واما ما ادركت منها انها من ذات الهوية مجردة وبقاؤها بعد انقطاع
تصرفها عن البدن فانما هو من ذلك من كونها محل العلوم والعلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم
بسيط الذات وكل بسيط الذات غير قابل للعدم والا لزم تركيبه من قوة الوجود والعدم وفعلية
الوجود والعدم [illegible] هذا غاية عرفانهم بالنفس فما يقرب من هذا من ظن انه بهذا القدر من المعرفة
وقد عرف النفس فقد استحق [illegible] ادم ولهذا تراهم يقولون جميع افراد النفوس البشرية من نوع واحد
وان كل نفس من حين تعلقها بالجنين الى غاية كمالها في درجة واحدة بحسب الذات والجوهر ولا تفاوت
فيها الا بحسب عوارض وكيفيات لا حصر ولهكذا حكمهم بانها حادثة مع البدن وان البدن كان شرطا
في وجودها من عللها الموجبة لها الوجود فهذا كله خطاء والحق ان النفس كما فهمه العارفون [illegible]
والكشف والوجدان والبرهان ذات مقامات ونشآت موجودة قبل البدن متحدة بها ومرتفعة عنها
بسيطة الذات والهوية وانها بحسب كل نشأة [illegible] في البدن كانت
موقوفة على استعداد خاص وشروط مخصوصة ومعلوم ان النفس حادثة وباقية ابدا بعد الحدوث
وليس ذلك الا لان سببها يبقى ابدا [illegible] فاذا حصل [illegible] يقتضي لوجودها قبل البدن وجود
سببها معلوم عند اهل النظر الا ان كمال السبب [illegible] عند [illegible] الذي يتوقف على
البدن ويكون استعداد البدن شرطا لوجوده [illegible] الطبيعية ولو كان البدن وعوارضه
شرطا لحقيقة النفس وهويتها كان يلزم ان ينعدم [illegible] بانعدام مزاج البدن فالحق
ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث كساير الطبايع الجسمانية روحانية البقاء كساير العقول
المفارقة ولما كان الامر كذلك حكم [illegible] بقبلية الارواح الاجلاء [illegible]
الرابع الافضلية والكلام في تحقيق القبلية هنا المقدار المذكور مما لا يمكن الوقوف عليه الا لمن تحقق
الاثبات النبوة والذي يجب ان يعرف ان النفوس مختلفة اختلافا لا يدخل تحت الحصر [illegible]
الاختلاف ليس كالاختلاف بالفصول [illegible] بل بحسب قلة الوسائط
وكثرتها بين النفوس وما توسط بينها وبين مبدئها الاول وسايط كثيرة ومنها ما يقل [illegible] واسطة
ومنها ما لا واسطة بينها وبين الحق كما قرر [illegible] في كل نفس لا يحيط به الا علم الله او علم
من اصطفاه ولهذا [illegible] اشير في قوله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة قوله س ٧
فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة ولاها علم واحد كان معلوما لجميع آه اشارة الى دليل

وعلى معنى السببية والسببية حصل [illegible]
كمعنى [illegible] موجوده قبل البدن

عدم تقدم النفوس الانسانية على ابدانها وهو انه لو كانت النفوس موجودة قبل ابدانها فلا يخلو اما ان يكون
واحدة او كثيرة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما بطلان كونها متكثرة قبل البدن فلانها متحدة
نوعا فكل نوع واحد لا يتكثر اعداده الا بمميزات غير لازمة لمهية النوع بل مفارقة عنها ومثل تلك اللواحق
يحتاج عروضها الا استعدادات مختلفة او مواد متكثرة لا يكون ذلك الا في عالم الحركات وقبل الابدان لا يكون
تميز وتشخص واما بطلان كونها واحدة بالعدد فلانها لو كان كذلك لكان كل ما ادركته نفس زيد ادركه عمرو
وبالعكس ولاطلع كل من الناس على ما اطلع عليه الكل ضرورة ان نفس كل بدن منهم هو عين المدركات
لذاته ومعلوماته التي تصرف في بدن آخر وليس كذلك بالبديهة وما يرد على بطلان الشق الاول كلام انها
متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل اجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه منها افراد
نوع واحد وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعضهم لا يميزها غير هويات المتعلقة
المتفاوتة بالشدة والضعف فهذه النفوس قبل تعلقها الى الابدان متميزة بجهات وحيثيات فاعلية
متقدمة عليها بالذات لا على قابلية لاحقة المهيتها ولذلك قال نحن السابقون اللاحقون وقال كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وما يرد على بطلان الثاني انه لا نم لزومها ذكرتم ان ادراك الاشياء للادراك كانت المتوقفة
على الآلات لكون ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا يدركها الا بها واما الادراكات الغير المتوقفة
عليها فلا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى اشتراك النفوس في العلم ببديهياتهم وفي كثير من الاوليات الغير
المتوقفة على الآلات على انا اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فيكون تلك الذات
مدركة بجميع المدركات بجميع الآلات فكان يدرك كل احد مدركات الكل وهو ظ اقول كما ان في اتحاد
النفوس قبل الابدان لا في اتحادها حين التعلق بالابدان ولا غائر في كل نشأة حكم الاتحاد
في نشأة اخرى لا شبهة ان احكام نشأة المتعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في هذه
النشأة البدنية متكثرة بحيث يتأحد كل واحدة بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي وفي
النشأة العقلية تكون متحدة بالعقل الفعال كما عليه بعض افاضل المتقدمين فكيف يقاس اتحاد
النفوس في عالم العقل باتحادها في عالم الابدان فيجيء انه لو صح ذلك جاز اتحاد النفوس بعضها
مع بعض في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان ايضا بعضها مع بعض اذا البدن لا يتخصص الا بالنفس ويفضل
ان يحكم بان بدن زيد يخص واحد بعينه عمرو مع كونه دائم الاستحالة والذوبان باستبدال انواع الحرارة
عليه حرارة الطبيعة وحرارة الاسطقس وحرارة الشمس وحرارة الحركة وفيه ان اتحاد الابدان مستحيل
بل لا اتحاد في الاجسام لكون وجودها مع التفرقة والتشخص الكثرة والحاصل ان ادراك الشيء بالة

متقوم

متقوم بتلك الآلة فاذا كانت النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات مدركة
لكون المتقيد بها من حيث هو متقيد امر اعتباري على تقدير وجوده فيكون المتقيد بكل آلة غير المتقيد
بآلة الاخرى بالذات لان التقيد بهذه الحيثية التقييدية جزء الاجزاء فيكون المركب من الذات وكل قيد
مغاير المركب منه ومن قيد اخرى تغايرا بالذات فيتغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة وان ابيد
بالحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد في الذات ضرورة ان الافاعيل المختلفة الاجناس في صحة الفاعل
وذلك كالنفس يدرك المحسوسات المختلفة بالآلات مختلفة متغايرة ومع ذلك هي المدركة بجميعها لكن
اقول هذه الحيثيات تحاد انها تقييدية بكثرة النفوس الحيثية بها الا على وجه التركيب لاعتبار
ولا بان يكون المتقيد بها من حيث هو متقيد بها امر اعتباريا بل المتقيد بكل قيد امر حقيقي تحقق بقيده
مغاير المتقيد بقيد آخر من جهة ونفس التقيد على الحاد وبر قوله فيتغاير النفوس بالذات قلنا نعم لكن
في نشأة الآلات التي يتأتى عن تقيدها الذاتي بتلك الآلات قوله وقد فرضت متحدة قلنا نعم لكن
لا في هذه النشأة بل في نشأة سابقة عقلية هي نشأة ما قبل الطبيعة وهي بعينها نشأة ما بعد
الطبيعة ومن قدر ان يعرف كيف يعود النفوس الى غاياتها العقلية يقدر ان يعرف كيف يحدث كثرتها
بعد بداياتها العقلية ومن علم الحالين علم من اين فاعلم انه من غوامض العلوم الالهية قوله من جهة كل
وحدتها فانها لا ينتسب الوحدة يكون على انحاء شتى ولكل منها كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابل
كل كثرة فان موضوع الوحدة النوعية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الوحدة
بالطبع كثير بالاجزاء وكذلك فيما نحن فيه فان الزوال من نشأة بقيم الى نشأة الابدان يقتضي تكثير
الواحد منحصر في الاجرام والمقادير كما ذكره حتى يلزم كون النفوس المتقدمة جسمية قوله من حيث
ولا تكثرها الخ تقدمها فيه من المنع فان اسباب التكثر والتمايز ليست منحصرة في الشدة والضعف
وفي العوارض الغريبة الموجبة للقسمة الى الافراد والى الاجزاء كاسباب القطع والكسر والقسمة
الوهمية والقسمة باختلاف العرض بل فيها اسباب اخر لتكثر النفوس قبل الابدان وهو اختلاف
الجهات الفاعلية والمعاني العقلية والنسب المعنوية والشئون الوجودية فان الوجود شئونا غير
متناهية لا يلزم كون شيء منها مندرجا تحت معنى كلي ذاتي نوعي او جنسي ومن هذا القبيل تشخصات
الاشياء الوجودية فان تشخص كل هوية تشخصية ليس بعوارض لاحقة كما يعتقد الجمهور بل العوارض
المشخصة لا انظار الابطال ولا بالقابل ولا بالوضع مع الزمان ولا بالمكان ولا بغير ذلك مما ذكر
بل بنحو خاص من الوجود كما ذكره ابو نصر فكذا حكم النفوس الشابقة الى التعلق في تميزها وتشخصها

[margin:] فلا يجوز كونها من حيث صدورها بالآلات الاخرى مدركة لها دلالات تشتيتها للعلم شرح الهياكل اذا البدن ابد جهتها التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات شيء

[margin:] بعضو وهم

[margin:] وعكسه يقتضي توحيد المتكثر وليس تكثير الواحد صح

فان ذلك ينبغي هوياتها الناشية من الجهات الفاعلية الوجودية لا من الجهات المادية الامكانية وهي
لا ينافي اشتراك كلها او عدد كثير منها او غيرهنا في تمام ماهية نوعية كان المميز غير الوجود الا انها
فيها لا ينافي الاختلاف في التحصل الوجودي بسبب المميز للشيء الموجود بسبب العرض اللازم لا
الذاتي المقوم ومن نظر الى اجزاء الزمان وشخوصها الزمانية وان لكل جزء منها تعيناً خاصاً وهوية
معينة ذاتية في الترتيب الزماني لا يشاركه غيره في هويته المتقضية المتجددة ولا يمكن الانقلاب
بل السابق سابق ابداً واللاحق لاحق ابداً فساعة كذا في يوم كذا في اسبوع كذا في شهر كذا في سنة
كذا لا يمكن ان يتحصل الى غيرها او يكون واقعاً في ساعة اخرى وهكذا كل جزء من حدود الزمان وجزء
من اجزائه وبالجملة من علم ان لكل يوم وساعة شاناً وشخصاً غيرها للاخر كما في القران المجيد كل يوم
هو في شان مع ان الكل متشابه بحسب المميز النوعي وهي الكم المتصل الغير القار فزوال عنه التعجب
في كون الوجودات المتكثرة المتميزة بذواتها المتعينة بهوياتها متفقة في معنى واحد لا اختلاف
بينها بحسب الجهة النوعية المحصلة التامة التي لا يحتاج في تحصلها الى شيء اخر فيتحد فهكذا نقول
في النفوس وتميزها قبل الابدان سواء كانت متحدة في المعنى النوعي ام لا فلما من صراط ثاني اخر
ان كانت قبل الصياصي للنفوس الانسانية كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الحس وكينونة
هناك غير كينونتها هيهنا وانها كانت هناك صافية غير محجوبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي
النوعي لكن تدبق لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالابدان والالات بحيث الا ان تفسد
الاوقات فتصرفها في هذه الصياصي لا يقع ضائعاً كادغة بل الحكمة جليلة يعلمها الله والراسخون
في العلم قال الاستاد الاعظم والفيلسوف الاقدم في اثولوجيا في غاية هبوط النفس الى هذا العالم
ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم المحيي بل انتفعت وذلك انها استفادت من هذا
العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان ترعت عليه قواها واظهرت اعمالها وافاعيلها الشريفة
الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها او رعت قواها وصيرتها
فاعتمت تحت الانفعال لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلاً ولكانت النفس ينسى الفضائل
والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا يظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت
شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر
لفسدت ولكانت كانها لم يكن واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس ومهبط
ابيها المقدس الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية مما كثر ذكره في رموز الانبياء واشارات

الاولياء

الاولياء والحكماء ففي القران المجيد ذكر هبوط النفس وصعودها في ايات كثيرة كقوله لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات
وكقوله في حكاية ادم وهبوطه من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما ياتينكم مني هدى
الاية وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وكقوله ايحسب
الانسان ان يترك سدى الى حين تدعم المقابر الحقيق للانسان يوم علي الضيق وتحمله وان منكم الا واردها كان على ربك
حتماً مقضياً ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً وكقوله كما بداكم تعودون فريقاً هدى
وفريقاً حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي على قائله وآله السلام في تمثيل الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
معادن كمعادن الذهب والفضة الحديث اشارة الى تقدم النفوس على الابدان ولا وجه لكيفية هذا
التقدم الا كما صورناه وحققناه من ان للنفوس كينونة اخرى عقلية قبل وقوعها في هذه الكينونة
التعلقية النفسانية كما ان للاشياء الخارجية كينونة علمية في القضاء السابق الالهي وهي هناك
مصونة عن التغير والتبدل قبل وقوعها في المواد الكونية المتجددة المتكثرة وفي كلام امير المؤمنين ع
ومما اشعار بذلك ما استقر لعيسى وعلي من ابي حفص وفي كلام الصحف ما عقله
والكن من ابناء الاخرة فان منها قدمتم واليها تنقلبون وفي كلام ابنه في هيئة النفس وصعودها
ونعما دهاوا علمان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده
وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غايب وهي الطريق
المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة
ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة
سلامان وابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كليلة ودمنة وحكاية حي بن يقظان
والشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع وكل ذلك
يفيد ان للنفس وجوداً قبل تعلقها بالبدن وان لها عوداً ورجوعاً الى ما هبطت عنه ثم ممنوعها
مانع وعلم بيعها اشرف اقوال الحكماء الاقدمين ما ذكره انبازقلس وهو ان النفس انما كانت في المكان
العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فراراً من سخط الله
الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت غياثاً للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال
افلاطن الالهي في كتابه فاذ اعلة هبوط النفس الى هذا العالم لسقوط ريشها فاذا ارتاشت
ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قاله ايضاً في كتاب الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس

الى هذا العالم امور شتى فنقول ان فيها ما اهبطت لخطيئة اخطأتها وانما اهبطت الى هذا العالم
لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله ونم هبوط النفس
وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع اخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما
صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها
فيه ليكون العالم ذا نفس لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون
غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس
الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا
ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان
ما في العالم العقلي ومنها ما قال افلاطون في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من قوله ان
ضربان عقلية وحسية والنفس انما كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف وانما كانت في العالم
الحسي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى
العقلي فلا بد ان تنال من العالم الاعلى العقلي والحسي شيئا ويصير لان طبيعتها متلائمة للعالم العقلي
والعالم الحسي فلا ينبغي ان يلوم النفس ويلام على تركها العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها
موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها اخر الجواهر الشريفة الالهية
واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة العالم الحسي لم تمسك عن فضائلها بل فاضت
عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساستها وذلك الا ان [illegible]
احوال النفس الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها صنعت ذلك
بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصلح الابنية التي بعدها ولتدبرها وان هي افلتت من هذا
العالم بعد تقويمها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء
بل انتفعت بذلك لانها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته وقوله في موضع
اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان يتصل به وان يكون هي وهو واحدا واشتاقت ان تنفرد بنفسها
وان يكون هو والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم ما تفيت بها على شيء من الاشياء [illegible]
استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فالذكر للاشياء التي هناك لم تحط الى هنا ولذلك
هذا العالم السفلي فحطت من ذلك العالم الشريف وقوله في موضع اخر فان قال قائل ان كانت النفس
يتوهم هذا العالم قبل ان تراه فلا محالة انها يتوهم بعد خروجها منه وعودها الى العالم الاعلى

فان كانت يتوهمها فانها لا محالة تذكره بعد خروجها منه اذا كانت في العالم الاعلى لا تذكر شيئا من هذا العالم
البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه توهم عقلي وما يدل
ايضا في كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة ثم ان كلامه الوحي في
غير الاخر قول افلوطين في الميمر الثاني فنريد الان ان نذكر العلة التي لها وقعت الاسماء المختلفة
على النفس ثم نعلم ان الشيء المتجزي المنقسم لذاته فينبغي ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان
كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها ام بعرض وان كان لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى بل بعرض فنقول ان النفس
تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء
البهيمي وجزء الشهوة الذي غير جزء الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها فاذا قلنا ان النفس
لا تتجزى فانا نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول
عرضي وذلك انا اذا انبأنا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس ليكون منبثة في جميع اجزائها انتهى هذا الكلام

حيث والجسم يحتاج الى النفس ليكون حي

وقد تبين منه ان النفس لها وجود لا تتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود
يتجزى بالعرض لوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى
اصلا لذاته وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء التي
دونه الا على ذاته فاذا كان في غير عالمه اي في عالمه الحسي فانه يلقي بصره على الاشياء مرة وعلى ذاته مرة فقط
انما صار ذلك الحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مع البدن صار البدن حجابا التي يبصر على
الاشياء ولذا تخلص قليلا التي يبصر على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا
بالجهة التي قلنا واما النفس فانها يستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك من
كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعد هذه في عالم العقل يظهر ذلك
بالمراجعة اليها **قوله** س سره ثم لا الحيثية بحسب الجهة تخصص بعضها بصفة اهلا ليمية وان فرض انها
واحدة في النوع المتعلقة في الابدان بما هي متعلقة لكن الموجودات متفاوتة فيها فانها ذاتية على
الماهية ولكنها متقدمة عليها ضربا من التقدم كما مر واذا فلكل نفس هوية وجودية تخصيص اقتضت
مناسبة البدن خاص من الابدان الانسية فلا مضايقة في ذلك ولا يلزم منه ترجيح بلا مرجح ولكن الحكم
لما الكون عينيا الوجود وكانت ماهية النفوس عندهم متحدة فهو على [illegible] ماهية فلما تناكل عليه
الامر في هذا المقام غاية الاشكال وعقدوا اعتباره باطلة الحال **قوله** س سره وما يقال ان المتصرف تأت
يقع لها حال يوجب سقوطها عن رتبتها الى سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلي

ونزولها من عالم ابها المقدس العقول والحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شيئان فاعلها
وجهات عللها وقد حقق الشيخ سابقا على ان العقول الثلثة انما يصدر عن عللها بواسطة
جهات النقايص لكثرة العلل وامكاناتها ويعبر عن بعض هذه النقايص بالخطيئة الابنيا ما دم قد ورد
صعود النفوس الى دار سخط الله وليس ذلك الا ما يقتضيه ترتيب الوجود فان النور الاقصى
لا يمكن ان في حضرة النور الاشد كالانح عنا الحديث المشهور ان لله سبعين حجابا من نور والحكما
ذكروا ان هذا اشارات تومي الى علة هبوط النفس **قوله** من يرم ان كان منها ما لا يتصرف اصلا
بعد بقي وجوده معطلا اه اعلم ان الوجود التجردي للنفوس غير الوجود التعلقي لها في نفسها
النفوس وجود في عالم العقل قبل الابدان لا بشهر في انه عن الدعان تها ضوا اخوين الوجود غير وجه
الذي لها من حيث هي نفوس فح لنا ان نختار هذا الشق الاول من الترديد كما يلزم التعطيل لان
النفس من حيث هي نفس لم يكن متصرفة في الجسم لكان وجودها ايضا معطلا لا يلزم التعطيل لان
يكن وجودها العقلي غير متصرف في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي من حيث
انها نفس ما فيخ من التصرف والتدبير في البدن اصلا **قوله** من يرم وان كان منها ما لا يتصرف فانه حقيقة
هذا الشق لا يستلزم ان يجيء وقت وقع الكل فيه وما بقي وجد مدبر فيها لم كما ذكره وذلك
لا نزال ان ادا لو ثبت في قدله يقع وقت وقتا محدودا معينا فذلك غير لازم مما ذكره وانما
براءه من ذلك قال محدود بغير وذلك لان الزمان غير متناه الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس
ووجود كل وقت لا يلزم الا وجودها في اوقات غير متناهية وذلك غير ممتنع فاللازم غير محذور
والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدع العقلي الذي حيث عنه تنشرت منه النفوس غير متناه
القوة واجهاته وحيثياته الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس يبقى فيها القوة الغير المتناهية
كما كانت لا تبقى كذلك لا تحصيل المدد اليه من مبدء الكل وليس وجود النفوس بما هي المتناهية
في العالم العقلي على سبيل الكثرة والعدد العددية كلا انها ذات ترتيب ذاتي او وحدي حتى يرهان تراتب
المذكور في كل مصدر حتى يلزم ما ذكره من يجيء وقت لم يبق فيه شيء من النفوس وليس
لنا ايضا ان نتوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود
الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي اعني الهيولى وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس
كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصلا واكد فعلية من وجوده في القابل لقوته
النفس واخس من وجوده في نفسه لانه بعينه في القابل المستعد بالقوة وهو عند نفسه بين

ان يكون

ان يكون وبين ان لا يكون القدر في الفاعل وجوبا لوجوب بعد وجود النفوس عند مبدءها العقلي
وانها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزء ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى انقطاع بصيرة
القلب عن حد علم اليقين الى طور عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو
ممتنع قلت ليس هذا من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان المراد بانقلاب الحقيقة الذي هو ممتنع هو
ان ينقلب ماهية شيء الى ماهية اخرى بحسب المعنى والمفهوم او ينقلب جوهر ماهية الى ماهية اخرى من
غير مادة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة اخرى
في نشاة واحدة واما كون صورة طبيعية في هذا العالم من الانواع المحصلة فلها صورة في العالم
الاعلى العقلي فلكل حقيقة من الحقايق المحصلة اطوار واسطة بعضها عقلية وبعضها حسية
وبعضها الخيالية وبعضها جسمية مادية وكون الشيء عقلا نحو من انحاء الوجود وكذا كون الشيء نفسا
وصورة حسية او مادية كل واحد طور وجودي كذلك ان كون الحقيقة شيئا واحدا طورا وجوديا بحسب مفهوم
واحد موجودا بوجودات متخالفة النشاة يوجب قلبها ماهية ولا يستلزم الخ فيلزم عليه ان يمتنع تعلق
العلم بالاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة عن صورتها المطابقة لها عند العالم فتلك
الصورة للشيء قد يكون عقلية وقد يكون خيالية وقد يكون حسية وقد يكون وهمية بحسب تعاقب
العالم بها فان العالم اذا كان عقلا بسيطا يكون علمه صورة بسيطة عقلية يطابق اعدادا كثيرة منها لكن
اذا كان لها وجود في الخارج وذلك لا عدد مع ان لها نحو اخر من الوجود كوجود الاشياء في موادها
الجسمانية فيحمل عليها ويتحد بها عندنا الحديث معانيها مطلقة عن نحو وجودها العقلي من غير شرط
التجرد والخلط وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالنفس الموجودة في عالم المثال كما يجيء بيانه يكون
صورة علمه صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في المادية مخالفة لها في الوجود والهوية وكذا الكلام
في غيرها لكن فانا من الموطن الاعلى كثيرة فقد علمت ان الحقيقة الواحدة نشأت وجودية بعضها اشد تجردا
اكثر انفعاما عن التكثر والانقسام وبعضها الحق بالاجسام فاذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في
غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية في غاية التكثف بحيث يتحد بها وتحمل عليها
بهو هو فلم لا يكون صورة واحدة عقلية هي روح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة النفسية يكون هو
تمام تلك الهويات النفسانية وهذا اقرب لان الصورة الروحانية المدبرة اشد مناسبة وقربا الى
صورة عقلية واحدة من الصور الحسية ومما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذا تار روحانية العقل
الى العالم وقد تقدم نقل اشباه ذلك عن الحكماء [illegible] هذا المطابقات باحسن [illegible] الارشاد

الى حقيقة بسيطة اخرى

انقلب الى صورة عقلية مثلها في عالم العقل او بالعكس
كالنفوس كانت في عالم العقل شيئا متحدا عقليا
وفي هذا العالم نفوس متكثرة للابدان
طبيعية فليس فيه انقلاب مستحيل وقد
مر ان كل ما يوجد في هذا العالم

الى الطبقات لوجودك ثم ايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا بيونها منك بشي
نشير الى كل واحدة منها بانا وتقول عند ذلك كما في المثل المشهور انت انا فمن انا قوله من سره ولوكا
النفوس غير حادثة فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات اقول فيما اشرنا الى ان وجود النفوس
في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الابدان متكثرة ذات ترتيب زماني ووضعي اجيز ذلك فان لكل
ذات من ذات الوجود خواص ولوازم اخرى والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا
العالم ذات صورة عقلية يكون بها وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية
في التاثير والفعلية لا انها في الشدة وهذا ليس بمحال ثم الى تحقق جهات غير متناهية في المبادي
العقلية بحسب الكثرة والنقصان والامكان فان جهات الخير والكمال والوجوب غير متناهية في المبادي
العقلية بحسب الكثرة والنقصان وجهات العدم والامكان متناهية كما يعرفه العارفون ثم العجب من
الشيخ من حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني عقلا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية
نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انها ضعيفة بالقياس الى النور القاهر فعلتها بالنسبة اليه
كالاشعة بالقياس الى عين الشمس وان النور كلها من شعاع واحد ونسبه اليهم الى ان النور الناقص المكتسب
ليس فيه شان لا يكون ذلك الشان من النور التام العلي فاذا كانت نسبة النفوس الى مبدأها العقلي
ما ذكره فيلزم ان يكون وجود ذلك العقل هو تمام وجودات تلك النفوس وقوته كمال انوارها والحاصل
هذا البحث ان وجود النفوس المجردة عن الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهر العقل
الفعال كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا وابعاضا حتى ان النفس
المتعلقة ببعض القلب غير النفس المتعلقة ببعض البدا الاخر في مقام التشريح والتفصيل وكذا وجودها
في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين عبارة عن وجود جوهر ما في عرض من الاجسام الحسية دون
الخيالية والخيال عندنا كما عرفته مجردة عن الدماغ وسائر الاجسام وهي جوهر تام متشخص بايع
في دار الحيوان ونشاة الخيال كما سيجي بيانه ثم ان الشيخ ذكر هذه الحجج التي في نفي تقدم النفوس
على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبنية على بطلان التناسخ ونحن نعلم ان القول بالتناسخ حق
نوعي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء والمعظمين كافلاطون وغيره ونحن سنا ناقل ايضا ابطال
التناسخ وابطلنا ببرهان لطيف على استحالته وحملنا كلام افلاطون والاقدمين على غير ما فهمه القوم
وحملوه ووجهناه الى غير ما تصوروه كما ستقف عليه اذا حان حين اجتناء تلك النتائج بوجوه الحق فلذلك
وجوه الحكمة فيها كما علمت غير ان يبني الكلام في ردها على تجويز التناسخ واحتماله ثم انه نقب عن

تلك

تلك النتايج بوجه اخرى مخصوصة وهي غير سديدة بل ضعيفة لا يدفع ما ذكره في ترتيب الامور فيما نقول
كون بعض الادراكات متوقفة على الالات لا يوجب ان يكون تلك الصور بكثرة بغير تلك الالات
فان استعمال الالات علة معدة لحصول بعض الصور الادراكية عند النفس ثم الى الصور الكلية
المنتزعة من الجزئيات ولهذا كان ادعوي لقيام اتحاد ما علم زيد علم عمرو لا اتحاد ما احس به زيد
واحس به عمرو فقط لكان لنفس الجميع واحدة لكانت الصور المنتزعة من مدركات الحواس الا ما
مرتقية عند التخيل او عند التعقل الى نفس واحدة فيكون تلك باقية محفوظة عنده وان بطلت الى
الحواس فيلزم وقوع الاشتراك بين الجميع في المعلومات التي يكون الالة علة معدة لها او شرطا في
حدوثها لا في بقائها كما ان الصور الخيالية الناشية من محسوسات الحواس الخمس حاضرة عند الخيال وان
بطلت الحواس مع كونها شرطا بكلا الظاهرة نعم لو كان المدرك بكل الة يحتاج اليها في بقائه
ايضا كالاحساس الى الحس لا كالتخيل اليه ولا كالتخيل الى الخيال ولا كالتعقل اليه لكان لما ذكره وجه
واما ما ذكره في ابطال الثانية من قوله لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور ان تنتقش بكمالها فلا يخفى
ركاكته فان البرهان قائم على ان الموجود في عالم الابداع لا يكون له كمال منتظر فلا ايقم بحيث ان
يزيد عليه حاله وتفضيله وتمثيله بالهواء المشعل المقابل للشمس غير مفيد لان تجدد الحال لا يمكن
في عالم الابداع ويكون منها فاذكره قياس مع الفارق وقوله يمكن ان يكون بعض الجوهر له القوة كما له لا
يحتاج في قبوله كمال الفيض الى استعمال الة الى اخر كلام فاسد فان بعض الجواهر الضعيفة التي
ذكره انه كان جوهرا عقليا بالفعل فلا يمكن متعلقا بالجسم كالقوى القائمة بالاجسام الا كان جسمانيا
نفسانيا فيلزم كونه قبل البدن معطلا عن افعاله مدة غير متناهية في الازل كما ذكره المعلم الوحيد
كما اشرنا اليه سابقا هو ان الامر كما نحوه من ان جوهرا واحدا بالعدد اما متخالفا جوهريته عددية كان
او كان قبل البدن في عالم العقل ثم صار في عالم الابدان لانه لا يمكن طرح القساد فانه الى احد العدد
لا يمكن ان يكون له بما هو واحد مادة وجود عقلي واحد وجسماني فهذا عند من اتصف بنفسه
بالحكمة امر واضح البطلان ثم قوله ان منشاه اختصاص بعض النفوس ببعض الابدان ترتيبها من
الشدة والضعف ليس بشي لان الكل مرتبة ايضا للنفوس يجب من الشدة والضعف يوجد ابدان
كثيرة غير محصورة لا بد في تعلق بعض تلك النفوس ببعض هذه الابدان من مرجح بل يوجب في الحجج
كما سترى لعلنا ما ذكره في ابطال الثالثة من قوله بانه انما يلزم من عدم الصرف النفس العقلية كونها معطلة
لو لم تستكمل النفس الا بالبدن وهو غير متعين فرده بانه لما تقرر في مقامه ان النفس بما هي نفس قوة جسمانية

وكل قوة جسمانية يحتاج في افاعيلها وانفعالاتها الى الجسم والاستكمال لا يحصل الا بفعل او انفعال
ثم ان النفوس الانسانية لا يخفى من حالها في اول نشاتها النفسية انها خالية عن جميع الخيرات والكمالات
الحسية والعقلية وكونها ما دامت نفوسا لا يستكمل بشيء من الكمال الا حين تعلقها بالبدن الجسماني
او بمعاونته فيلزم قوله انه لو سلمنا لكن لا نم يلزم ان لا يبقى في العالم مدبر او لم يجز تدبيرها لبدن بعد
تدبيرها لبدن آخر بحيث آه اقول سيأتي في نفي هذا الاحتمال برهان عرشي في بطلان التناسخ مطلقا
واما قوله والثانية والثالثة بانهما متناقضتان فغير مخالط منشاءها الاشتباه بين لحوق
التناقض بحسب نفس الامر وبين نقضها بحسب وضع امر مستحيل كفرض قدم النفوس بما هي نفوس مجردة
عن الابدان فان ذلك الفرض يوجب وضعها معطلة عن افاعيلها واستكمالاتها لانها لا تحصل
للنفوس الا بالبدن او بغيره وكونها ايضا منعشة بكمالاتها بحسب الفطرة الاولى كما هو شان كل جوهر
مفارق عن المادة ولواحقها فاصل هذا التناقض انما نشا من فرض امرين متنافيين كون النفس نفسا
وكونها مجردة عن التعلقات البدنية في الازل فالحق ما اشرنا اليه مرة ان معنى كون النفس موجودة
قبل الابدان ان لها وجودا عقليا مباينا لهذا الوجود ولها الكمال اللائق بحال ذلك النشاة
من غير تعطيل واما اتصال البدن النفوس لما كانت مبتهجة بكمالها العقلي اللائق بحال تلك النشاة فما
العلة في هبوطها ونزولها عن ذلك المحل [illegible] اما العلة الفاعلية فنفس
ذاتها وهويتها العقلية بحسب القضاء الالهي الذي اقتضت تنزلها في عالم الابدان حكما جبليا
كليا اجماليا للنفوس وحكما قدريا تفصيليا بحسب الاوقات لا يقتصر عليها الجزئية لاحاد النفوس
واما العلة الغائية فهي كمالها العقلي الحاصل لها من جهة تصرفاتها في الاعداد التكوينية
والشئون الاضافية فان الجمع بين الصفات الملكية والحيوانية والاسماء التنزيهية والتشبيهية
ادخل في الكمال الجمعي والتشبه بالله بقدر الوسع البشري من الاكتفاء بالتجرد والتنزيه
فقط فلا يلزم ان يبقى في كتم العدم كثير من الخيرات والكمالات التي [illegible]
الى الفعل مع امكانها وذلك ينافي العناية قوله الشهيد افلاطون الحكيم النفوس وهو الحق الذي
لا يأتيه الباطل آه اقول لو كان مراد افلاطون بقدم النفس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما تصوره قوم فهو
باطل ومعتقده كان مبناه على تناسخ النفوس مترددة في الابدان والقول به [illegible] البرهان
المنطقي بل نسبة قدم النفس بما هي نفس الى افلاطون العظيم محقق كذب [illegible] قائل بحدوث هذا العالم بمجرد
الطبيعة وتجددها [illegible] الاجسام كلها [illegible] السالفة كذهاب الحال عند

عند طلوع الشمس عليه كما بيناه في رسالة وضعناها للتحقيق مسئلة الحدوث وان كان مراده بذلك
ان لها نشاة عقلية سابقة على نشاتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا
تناسخ الارواح لان كلامه مرتبط كما ذكرنا وكذا يحمل الاخبار الدالة على تقدم النفوس يجب ان يحمل
على ما ذكرناه قوله الثامن تمسك افلاطون في الاحتجاج عليه آه هذا الاحتجاج صحيح على قدم كل بسيط
الحقيقة ويلزم قدم النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله تعالى ومن
شئون الالهية اذا قطع النظر عن تصرفاتها في الاجسام والذي يحتاج الى البدن هي جهة نفسيتها وهي
فيه وهذا الحد حادثة بحدوثه وكما حدثت بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل بما هي نفس [illegible] طبيعية
بدنية وذلك لانها تنقلب في تقويمها الى مقام وجودي اخر بحسب الاستكمالات الجوهرية التي الى
الغايات وغاياتها التي في مبدأها وغايتها [illegible] في مقام المعلولية [illegible]
ببطلانه مسلم وحق لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها آه ان اراد ان بقاء النفس
بما هي نفس [illegible] البرهان في شيء من البراهين التي ذكرناها [illegible] الا ان كل موجود
بسيط لا يمكن ان يبطل وكل نفس بما هي نفس مركبة كما الطبيعة قائمة بالمادة او صورة متحصلة بجسم
ليست بسيطة الهوية فللنفس جهتان جهة عقلية وجهة طبيعية وجهتها الطبيعية داثرة بدثور
الجسم كما ان جهتها العقلية باقية ببقاء العقل وكذا الكلام في الصور والطبايع المتعلقة
بالمواد فان قال قائل فيلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ الى مقام العقل الفعال فهي هالكة
بهلاك البدن فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس الا اشياء في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد
هذه النشاة الطبيعية نشاتان اخريان بلحوقها النشاة المتوسطة بين العالمين وفي [illegible]
النفوس بعضها من اصحاب اليمين وبعضها من اصحاب الشمال والاخرى النشاة العقلية وهي للمقربين
قوله الثامن فيلزم هذا ان لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها آه هذا كلام من لا يفرق بين التصرف
الذاتي الطبيعي والتصرف الصلاحي الوضعي فوقع في هذا الاشتباه بين ما بالذات وما بالعرض فان
لان حقيقة النفس وهويتها ليس كالصورة [illegible] ان لها وجودا في نفسها لنفسها وقد تم وجودها
لنفسها ثم عرض لها ان تتصرف في جسم من الاجسام تدبيره وتحريكه وتنميته وتطعيمه وتسقيه كمن يتصرف
في بناء او غرفة مجردة يقوم بتكميله وتتميمه بادخال اجسام اخرى كالتراب والماء واليه حتى يبلغ
الى كماله فيكمله وتستكمل [illegible] تكميلا واستكمالا عرضيين خارجيين من هويته ذاته هيهات
ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى اضافتها الى البدن

جهتان م

منقوة بسبب بعض قواها الحسية الطبيعية بل بالجملة تصرف النفس في البدن هو بعينه وجودها المتعلق
كان حلول العرض كالبياض في محله هو بعينه وجوده فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه
زوال وجودها في نفسها الا ان يبلغ الى مقام صار وجودها في نفسها هو بعينه وجودها لنفسها
او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع واقوى وجودا منها كما انها قبل بلوغها الى النشأة
كان شيئا اضعف واخس وجودا منها فللنفس الانسانية نشئات سابقة كالحيوانية والنباتية والجمادية
والطبيعة العنصرية والجسمية ونشئات لاحقة كالعقل المنفصل ثم بالملكة ثم بالفعل والعقل الفعال
ومعاونه قوله الشيخ معك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس آه كلام هذا القايل من اوله
الى اخره صحيح حق الا في شيء واحد وهو انه زعم ان النفس امر بسيط فانه يلزم من هذا الدليل
قدم النفس بما هي نفس وقد علمت ان النفس بكل صورة متعلقة بمركب انما هي ثمرة من امر يكون بالفعل
ومن امر يكون بالقوة وبدليل نماوله على قدم جوهر بسيط عقلية هي بالفعل من كل جهة وليست تلك الجوهرية
هي النفس بما هي نفس بل ما يكون ابسط منها قوله من سوى الانسان وغيره من الحيوانات تعلق به حواس حتى كان
الاجسام العنصرية اذا امتزجت امتزاجا اشد اعتدالا وافضل من المتوسط من النبات تهيات لقبول نفس
حساسة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة من شانه ان يحس ويتحرك بالارادة وهي بحسب الحركة
تنقسم الى محركة ومدركة وللمدركة تنقسم الى ظاهرة مشهورة وباطنة مستورة اما الظاهرة فهي الحواس الخمس
قال هذا هو المشهور وان احتمل ان يكون انواع الا ان التي ليس لنا ولا شهدت غيرنا كما لو فقد نوع الانسان
احد الخمسة اقول حصر الحواس في هذه الموجودة لنا استقرائي لكنه مقطوع به برهان على الاحتمال الذي ذكر
ساقط لانه قد برهن في موضعه على ان الطبيعة ما لم تقف على النوع الاكمل من انواع النوع الانقص لم تتخط
في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان الجسمية وهي النوع الاخص ما لم يعطها الطبيعة جميع خواص
الاحوال والكمالات الجسمية الموجودة في هذا العالم كالتقدير والتشكل والتحيز والحركة والسكون
وغيرها لم يتخط الى الثاني الاشرف بالاضافة وهي النباتية وما لم يحصل جميع خصايص النباتية
كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخص الادنى لم يتجاوز الطبيعة الى النوع الثاني كرتبة
الحيوانية والمرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية فما لم يحصل في نوع الاخس الادنى جميع الحواس
المدركة لجميع المحسوسات فان الواجب ان لا ينتقل الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن
الطبيعة قد حصلت في الحيوان جوهرا ناطقا في الغريزة قد ادركت عليه جميع القوى الحسية
بكمالها فابتعدت افاضة القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فان

النوع الناطق مدرك لجميع المحسوسات فان لا محسوس ما خلا ما يدركه الانسان فثبت ان لا حاسة غير ما للانسان
وانيه نقل الشيخ الرئيس انه قد بين المعلم الاول في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرين
كثامسطيوس والاسكندر ان الكيفيات المحسوسة لا يمكن ان يكون فوق سبع عشرة بل ثلث عشرة والثلثة المحسوسة
بالعرض كالحركة والسكون والشكل فلا جسم كيف بكيفية من الكيفيات المحسوسة ما خلا هذه المحسوسة
المعدودة فلا حاسة في الوجود ولا في الامكان غير التي يدرك هذه المحسوسات فاعلم هذا فانه اصل شريف
ينفعك في كثير من المسائل قوله من جوهر اللمس لقايل ان يقول ان الحواس الموجودة او الممكنة ولئن لم يكن
فلا يكون بغيرها للانسان لكن هذه الموجودة هي فوق الخمس وذلك لان اللمس ليس قوة واحدة بالنوع
بل هي في التحقيق اربع انواع كما ذكره الشيخ الرئيس وكونها مبثوثة معا في الجلد كله ظن انها واحدة
وليست بواحدة فالمتضاد الذي اربع بين الحار والبارد حاكم والرطب واليابس حاكم والصلب واللين
حاكم والخشن والاملس حاكم وعند بعضهم خمسة هذه الاربعة وواحدة اخرى في الحكومة بين الخفيف
والثقيل والقايلون يقولون المدرك بالحس هو المتضادات لا التضاد لانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف
جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات
المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك تنافيا مخالفة من مبدء واحد ولذلك اتفقا الكل
ومع نظرهم ذلك في اللامسة تحقيق ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاربع الملموسة اشد من تباين
المؤلفة الحادثة من تفاعلها كالالوان والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي
الحواس فالمخلص ما ذكرنا في كتابنا المبدء والمعاد وهو انه لا اعلم من ان مزاج الحيوان بما هو حيوان من جنس
الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها تلك القوة التي اولى مراتب الحيوانية يتحقق بها
يجب ان يكون من جنس تلك الاوايل لما تقرر ان المدرك من جنس المدرك ويجب ان يكون بحيث ياتي
نسبتها الحيوان عن اضداد ما فيه من تلك الكيفيات وتوابعها فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار
وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك ما يضاده من الاطراف التي يكون ذلك الكيفي
وسطا بالقياس اليها لا ما يشابهه اذ الشيء لا ينفعل ولا يتاثر عما يماثله في الجملة لا يحول ولا يتاثر
عما يشابهه فلا تحصر قوة اللامسة بحسب انواع التضاد التي يتعدد ما يقع بسببه التضاد بينها وبينه
ولا يتعدد بحسب تعدد الاطراف التي وقعت في جنس ولعل لان القوة كما اشرنا اليه لا يتاثر عن الشيء بل
يتاثر عما يضادها في الجملة لا على وجه يبطلها هو ولا على وجه يبطل هذه اياه لان التنافي والمدرك
والمدرك جميعا شرط في تحقق الادراك بل على وجه يستكمل القوة بذلك وهذا انما يتصور بان يكون

تلك القوة نسبتها الى مدركاتها كنسبة القوة الى الفعل والنقص الى الكمال فيجب ان يكون اما خالية عن تلك
الكيفية التي تدركها بعينها كما او يكون بمنزلة الخالي عنها كما قيل ان المتوسط بين الاطراف الاضداد في منزلة
الخلو عنها فيتاثر عن كل مرتبة من مراتب الالوان ويدركها النفس ولما اللامسة فهي وان لم يكن خالية عن
كيفية لمسية فهذا يمنع قولكم حكم هذا اللامسة على التضاد بين الكيفيات بخلاف الحال في الالة الباصرة لتضاد السواد
والبياض في الباصرة بخلوها عن الضد مع قوة قابلة اياها فيتاثر من كل مرتبة من مراتب الالوان ويدركها
النفس ولما اللامسة فهي وان لم يكن خالية عن كيفية ملموسة لكنها ناقصة فيها لاعتدالها فكونها منكسرة
الكيفية فقد يكون التوسط بين الاطراف والاضداد بمنزلة الخلو عنها فيتاثر عن كل من خارجات دفعة
الكيفيات الاول التي هي ابسط او سيطة التي تصف بها القوة الحيوانية بالفعل فيكون ههنا كل قوة حاسة
من هذه الحواس لها نوع واحد من الاثر فيحل الانفعال عن كيفية متضادة لها ثم انك قد عرفت
على ما اشرنا اليه من كون الممتزج اذا اعتدل فكيفياتها بصورة وهداية جامعة يوجد انتشر
لكمالات الصور والقوى بحسب الاسم تلك الكيفيات في الاعتدال في المبدء يلزم الاتحاد
في مبدء ما القوة الحيوانية اللامسة التي هي ابعد درجات الحيوانية في واحدة من جنس الكيفيات
الاول الملموسة لكنها ناقصة الكيفية بمنزلة الخالية عنها القابل لها بالقوة ولعلم يكن قوة واحدة
لكانت الحيوانية بما هي حيوانية بها او فيه بجلت الحيوانية متعددة فلا يلزم ان يكون الحيوان
حيوانات كثيرة لكون المركب من كل كيفيتين متضادتين على سبيل التوسط قوة حيوانية حسية
يكم بالضرورة فاذهب اليه الشيخ وغيره من تعدد اللامسة نوعا علمت حاله وما يدل على ان هذه القوة
اول درجات القوى الحيوانية واشملها الافراد الحيوان كونها منتشرة في جميع البدن والاعضاء
على تخالف مزاجها ومزاج الروح الحامل للقوة الا ما يكون عدم الحس انفع لها كالكبد والطحال و
الكلية والرية والعظم تنبيه مر طه وما ذكرنا يتفطن اللبيب باحكام احدها ان المدرك باللمس
اولا القوة اللامسة هي هذه الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
الثانية الاخرى هي الخشونة والثقل واللامسة والخشونة والصلابة واللين وامثالها وانما تجري
مدركة ثانيا او بالعرض فقالها ان مدركات سائر الحواس اعني المذوقات والمطعومات والمبصرات والمسموعات
يجب ان يكون من كمالات تلك الاوائل كما ان تلك الحواس من كمالات الحيوان بما هو حيوان ثم انها
ان المدرك يجب ان يكون نظيرا لتلك القوة شبيها بالعدم فطابعها ان صورة المدرك من تلك الحواس
يجب بصورة المدرك فطابعها ان كل ناقص لا يستكمل الشيء من الكمال الا من الاعتدال صور

الافق فان الصورة العنصرية لا يستكمل بصورة طبيعية اخرى كالجمادية الا عند انكسار صورها
الاولية في صورها وكيفياتها وكذا اذا استكملت المادة الجمادية بكمال ثان هي الصورة النباتية وهكذا
في استكمال المادة بالصورة الحيوانية كما وقعت الاشارة اليه ولعل هذا كان مراد من قال
بخلع صور العناصر عند حدوث الصورة التركيبية وعلى هذا يجوز ان اخلاء باتحاد العقل بالصورة
المعقولة كما هو راي افاضل الشائين على قياس اتحاد الحس بالصورة المحسوسة قبل الخروج في
برهانه وهاهنا ان المدرك لكل من هذه الحواس يجب ان يكون صورة ادراكية مثالية لا صورة
مادية عينية وذلك لما سبق من ان مواد هذه القوى ها لنيتها بمنزلة الخالي عن كل كيفية من
فلو كانت الكيفية المدركة موجودة في الخارج وهي ضد الكيفية الموجودة في الحس مقابل لها
الملكة والعدم فيلزم على ان تقدير ان يبطل بوجودها قوة الحس فلم يبق الحس حسا اذ الحس اذا
حسا يتم بالقوة في محسوساته كلها فان تعلقت على ما ذكرت يلزم ان يبطل القوة العقلية باتحادها
بالصورة المعقولة فلم يدرك غيرها على ان القوة العقلية من شانها ان يعقل المعقولات جميعا
قلنا صورة الحس لها وحدة عددية ووجود مادي من شانها التضاد والتفاسد ووحدة صورة
العقل وحدة نوعية لا تضاد بين العقليات بل هي متلائمة دبا ضافة واحدة منها الى الاخرى
يزيدها كمالا ونورية وشدة ووجودا فمع ان القوة النفسانية هي قوة جميع المعقولات
فكل ما خرج من القوة الى الفعل بطلت القوى التي بازائه لا غيرها فاذا حصلت المعقولات كلها
اوقد علينا انها يوجب بطلان تلك القوة لاجل فعليتها يصير القوة العاقلة هي بعينها المعقول
بل الموجود كلها او ما حصل لها بالاكتساب كما يعلمها فلا يتحول بطلان القوة الحسية فانها
من باب الجسمانيات المتزاحمة لوجود المتفاسدة الصور لضيق وعاءها الوجودي فكل ما حصلت
صورة شيء منها بالفعل استحال ان يتلبس بصورة اخرى وهذا لا يظهر الا ان انكشف عنده
الوجود شيئا التسعة والضيق والاحاطة وعدمها فروع من سهو ملك قف اعم الجنسية للحيوان ايده
اللمس ولشبه القوى بها التوقف لكمال المشائية حتى ان بعضا من الاوائل ارجع الكيفيات
المذوقة الى الملموسات فكذلك عقيبه بها وذلك الاجمال لا يخرج عن نعت جدا في نحو قبل الذوق
لمس لطيف كما في جانب المذوقات وهي الطعوم المقسمة وما يتركب منها ملموسات لطيفة مدركة بالة
هي الطف اجساما ووجدانا من الالة المنتشرة في جميع الاطراف فلم يكن بعيدا نسبة الذوق
الى اللمس نسبة الكمال الى النقص فكل ذوق لمس ولا عكس كليا وما يدل على ان هذه القوة الكمال

179

الملمس كانها ارق حالا منها اي موضعها الطف من آلة اللمس قوله قدس سره والشم معد كانت الشم هي ان يحلج

بملاقات الهواء المتكيف بها اياها فيرانه كانها في لسيتها ضرب من الملامسة مع موضوع ما هو

محسوس بالذات وشبهها في اللطافة الى الذائقة كشبه الذائقة الى اللامسة العامة فان حامل كل

جسم يخالطه هواء في حاصل من كانت الذوق في جرم لعابي وحاصل من كانت اللمس فيها لاكثر يكون اجراما كثيفة

كثيفة خشنة وانما يدرك الحرارة الشديدة لاجل تفرقة الاتصال الحاصل بسببها في جرم اللامس وكذا

[illegible] لتكيف لا لذا بالجمد لاجل لطافة الموضوعين اعني الرائحة والهواء وتامل وقيل به

يتحلل من ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيتصل الى الخيشوم فيدركه الشم برائحته ولا يحتاج

الى انفعال الهواء واستكثف هذا القول بان الرائحة قد يصل الى حد بعيد اذ قيل لا يتعطر الى تمام

الجرم الموضوع للرائحة كما في الحاسيين الاولين نعم يحتاج الى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرائحة

كما في المطارحات وشرح التلويحات وورد ذلك بعض المحققين في شرحه للهياكل بان الشم انما

يتحلل لاجزاء من ذي الرائحة ووصولها الى الخيشوم فظاهر يتوقف على مماسة ذي الرائحة ولذا كان

بتكيف الهواء فكذلك يتوقف على وصول الهواء الذي هو ذو الرائحة الى الخيشوم ولا يمكن ان يراد

به عدم التوقف على المماسة الابتدائية لان اللمس ايضا كذلك فانا نحس بالحرارة من النار الموضوعة

بقربنا انوالحتمل ان يكون مراد هذا القائل ان الادراك انما يتوقف في هذا الحس الى وجود هو

بين ذي الرائحة والة الشم لضرب من الانفعال لكن لا انا نعكون المدرك بالذات هي الكيفية الهوائية

بل المدرك بالذات هي التي في موضوع الرائحة والهواء بانفعاله واسطة كالالة والمدرك غير اني تكون

ما فيه من الكيفية مدركة وهذا نظير ما قررناه سابقا في باب السمع وما ذكر للاصوات البعيدة او

خلف الجدران وعلى هذا ليست مماسة الهواء من جهة كونه موضوعا للرائحة وعلى مخالطته اجزاء

ذي الرائحة شرطا اصلا بل شرط وجوده بين المدرك والمدرك للعلة التي ذكرناها في باب السمع

سابقا قوله الشم [illegible] تكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وفينا لا ناس

ضعيفا اوبره عليه ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال يجوز ان يكون ادراكها ايضا بحيث باجتماع

حين هي حاصلة للحيوان الاولى فذكر بعض المتاخرين من اعاظم [illegible] التنبيه [illegible]

بقوله لان الابعاد ترى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح [illegible] عند البصر فانزيك

اقرب الى لعلاء البصر ينحو ثم اقام برهانا هندسيا على هذا المقصد مع كونه امرا حسن ما من علم المناظر

واقول لا يشبه بحسن يحتاج الى البيان وما يحتاج اليه بعين من كلامه فان كون المسافة بينين ادني

نقيضة يجب ليصيره

ينبغي قابل الهوية بعيدة يجب الفانع عند ما صادف البصر بعيدة عنها الا يوجب ان يختلف حال

روية ذلك الشيء بالقياس الينا مالم يختلف بالقياس الينا قربا وبعدا يجب ان قاتع وذلك

لم يظهر من بيان مرط الذي لم يحذ بيان ان المسافة التي كانت بين المرئي والبصر قبل الانقطاع

عند الانقطاع اقصر في الروية وهذا غير معلوم انكا صار المسافة اقصر في الروية صار مقدار

المرئي الواقع في حد منها اقل على نسبة ولحوق محفوظ نكان كان بعد المسافة مانعا من تغيير

ينبغي ذي مقدار لكونه في تلك المسافة مميز له فقط لامقدارها فكذلك يكون مانعا عند الادراك

وقصر المسافة لاجل التنائي عن البصر عند ذلك الصير هذه المرئي اقل مما كان في المقدار قبله

قوله قدس سره والسمع قال الشيخ هي قوة انبثت في العصب قوله والحق انها قوة انبثت في ذي

وراء تلك العصبة فقرع الهواء المتموج اذا وقع على العصبة يحس قوة تلك المتموج بالصوت وذلك لان

هذه العصبة جرم صلب والسمع حس لطيف الطف الحواس فكيف يكون حاملة كحامل اللامسة

التي هي كثيف الحواس قوله قدس سره والبصر قال الشيخ ان الابصار ليس بخروج شعاع يلاقي المبصرات

ولا بانعكاس ولا بانطباع الصورة المرتسمة في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين

ولا بالاستدلال قوله والحق ان الحق هو ما ذهب الى القدماء تبعا حققناه تبعا للعرفاء الحكيم

الابصار بل كل احساس بانشاء الصورة الحسية في عالم الملكوت النفساني بحريته عن المادة لا في

الاضافة اليها قائمة بالنفس قيام وجود الشيء بفاعله لا بقابله وذلك لان الاراء المذكورة

من الناس في الابصار هي ما ذكره الشيخ [illegible] مع ما حصله المحصلون ثلاثة الانطباع و

والاضافة وعلى كل منها اشكالات واجرة وايرادات قوية لا يمكن التفصي عنها اما على الانطباع

والشعاع فقد فصلت في الكتب المفصلة واشكل الاشكالات ما يرد على انطباع صورة الاجسام

العظيمة والابعاد البعيدة واما على الاضافة فاذكرنا سابقا من لزوم صيرورة الامور ما لا وجود

له اصلا [illegible] الا انه يتوجه على [illegible] في صورة الرؤيا والمنامات من انها من عالم المثال

وهو مخيف كما لا يخفى ويرد على القول بالشعاع [illegible] وهو انهم هربوا عن الانطباع لاجل

امتناع انطباع الكبير كالجبال والسموات في الصغير كالجليدية والحس المشترك فما قولهم في

نفسه الاجسام العظام المرئية في المنامات في الخيال انه كالحس الصغير لا يسع العظيم فانه

عاد عالى الانطباع عليه لا يرد ولذا قالوا بالشعاع فاين المخرج واين الموقع ولما الذي هربنا

اليه والحمد لله لا يرد عليه شيء من الايرادات الواردة على غيره قوله قدس سره لكن اللمس اهم الحواس

اه قال الشارح فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغايرها وجب ان يكون لقوة
سارية في كلها يحفظه المنافي من الكيفيات اه ويرد عليه ان ما ذكره لا يدل على كون اللامسة قوة سارية
في البدن كله ولا على عدم حصر بقاء الحيوان دون اللامسة ولئن تم ما ذكره لدل على وجودها في النبات
بل في الجمادات فانها ايضا مركبة من العناصر وصلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها بزواله والذي يصح
ان يتمسك في اثبات هذه المطالب قوة اللامسة انه لما كان من شانها ادراك كيفيات العناصر وهي اوائل
المحسوسات من باب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وموضوع هذه القوة ايضا مركب كالحيوان من العناصر
بجميعها التي يلزمها هذه الاوائل لا بحسب مادتها المشتركة بين الكل فقوام هذه القوة ايضا بـ
قوام الحيوان بما هو حيوان اعني كيفية الصورة العنصرية المتوسطة بين الاربع لا اعتدالها فلهذا
سرت هذه القوة في كل البدن الحيواني لان طبيعتها كطبيعة الحيوان ومادتها كمادته ولكن كل
عضو من الاعضاء الحيوانية كاصل البدن مركب من صورة هذه الكيفيات اعني المتوسطة [illegible]
فان صلاحها كصلاحه ببقاء الاعتدال وفسادها كفساده بزواله لان الاعتدال [illegible]
هذا فانه مع وضوحه دقيق فائدة من سره ان الاهم غير الاشرف فاعلم ان الحيوان [illegible] في الشرف
كالحواس والحس الشريف للحيوان الشريف ليس فيكون من جهتها [illegible] من قوة اللمس للحيوان من حيث
هو حيوان وهذا مثل الفصل القريب والفصل البعيد كالناطق والحساس فان الناطق للانسان
في باب المعرفة والاهتمام كالحساس لغيره ولك ان تفرق بين الاهم والاشرف بان الاشرف المرجح
في نفسه والتفاوت بينهما تفاوت بحسب نفس الامر وان الاهتمام امر نسبي [illegible] يهتم به لشيء لا يكون
كذلك لشيء اخر واعلم ان للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس اخرى باطنة كما ان لها
هذه الحواس الخمس الظاهرة وتحقيق ذلك ان اثبات [illegible] المحسوس [illegible]
فيها علم بالاستقراء وكذا الحواس الظاهرة في هذه الخمس بالبيان الذي مر وبيانه سمعت ان الا
جامع بجميع ما مر ومرآة لجميع النشأة فله من كل عالم كبير عالم صغير ثم انه قد اشرنا فيما سبق
ان الامكان الاشرف يقتضي ان كل ما يوجد من الحقائق الامكانية في العالم الادنى فقد [illegible]
في العالم الاعلى لكن لا يلزم ان يكون الكثرة كالكثرة بل الموجود في الادنى كثرة عددا الموجود في
الاعلى اشرف وحدة فاذا تقرر هذا فنقول للانسان حس واحد في الباطن هو جامع هذه الخمس
الظاهرة لعلو شانه وله موضع واحد وهو مقدم البطن الاول من الدماغ وهذه في المواضع متعددة
فموضعه وحامله [illegible] جوهر الدماغ والروح الذي فيه [illegible] اللين واللطافة والبطون [illegible]

لطافة

لطافة تلك القوة ولطافتها وصفاء محلها وتجردها حيث لا يحتاج الى حضور المادة التي
تجردت هي منها كان مواضع الحواس الظاهرة على الخلاف انها لطافة وكثافة تناسب قواها ومن
ثم للانسان [illegible] في الحس الباطن من الحيوان في ذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس يستعملها
نفسه ويدرك بها الاشياء وان ركدت وتعطلت هذه الحواس كما ان النوم والحواس والمحسوس
في الظاهر والباطن [illegible] الباطن ليس بحسب الماهية الا هذه الخمسة الا انها كلما ارتقت وعلت
رجعت الى الوحدة والتجرد وكلما ضعفت ودنت مالت الى الكثرة والتجسم وبهذا يندفع شبهة
اوردت في هذا المقام وهو انهم استدلوا على تغاير القوى بتغاير الافاعيل والانفعالات
ومنها ان في الحس المشترك انواع خمسة من المحسوسات واجاب عنها المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بعد ذلك
او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية
عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بعد ذلك وذلك
لانقسام تلك الصور [illegible] كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء لكون
اللون مشتملا عليهما [illegible] ان للقوم في اثبات تعدد القوى مسلكين احدهما تنافي الانفعال
والاثار كالقبول والحفظ فمبدء القبول غير مبدء الحفظ وثانيهما بقاء البعض مع زوال الاخر
كبقاء الباصرة مع زوال السامعة ومن هذا القبيل تعدد المواضع [illegible]
الانفعال والاثار امكنة المعاني الموجودة لذات واحدة فليس تجتمع في الوجود كلما كان اشرف
كان اجمع للمعاني الكمالية وكلما كان ابسط كان اكثر افعالا على ترتيب الاشرف فالمعاني
المتفرقة في الحواس مجتمعة في الحس المشترك لكنها اشد تفرقا في عالم المواد [illegible] اقول الجواب
ان الصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور [illegible] فليس يتم الا ان يراد بالصدور القبول
ويكون حاصل الكلام ان القابل واحد واختلاف الصور لاختلاف المبادي وكثرة وجوه التاثير
لان وحدة القابل وحدة ضعيفة جنسية كالهيولى يقبل الصور المختلفة بسبب اختلاف المبادي
وذلك لان ما بالذات وما بالعرض انما استعمل في هذا المقام [illegible]
انما يتعلق اولا بالذات بالاخص لكونه اشد تعلقا ثم بالاعم ثانيا وبالعرض لكونه تابعا له
في الوجود اعلم ان الخيال ايضا حس جامع للخمسة بوجه اكمل من الحس المشترك لان شانه الحفظ [illegible]
من العقل وشان هذا الحس القبول [illegible] من الانفعال [illegible] الخيال [illegible] الوهم [illegible]

معانيها المحسوسات وكلياتها مطابقة الى الجزئيات المادية وهي مقام النفس لانها اي النفس عقل مضاف
الى الجسم متعلق به تعلق الشوق والتدبير ولكون الوهم اشد ارتفاعا من الحس والخيال يدرك
ما يدركه الحواس على وجه اصفى ويدرك كثيرا مما لا يدركه هي مثل العداوة والصداقة المضافتين
الى الاجسام وما يجري مجراهما وبعد نشأة العقل وهو يدرك الاشياء كلها على وجه كلي
بذاته وعلى وجه جزئي بتوسط هذه المشاعر على اختلافها في التجريد ومن ههنا يعلم ان العوالم
خمسة منها نشأة الموت والجهل والظلمة وهي نشأة الجسم المادي وانما اختص بالجهل لان
الاجسام بما هي اجسام دائمة التغير والتجدد والانقسام ولا يتعلق بها شعور ولا اشعار اذ ليس
وجودها وجودا ادراكيا جمعيا والثانية نشأة الحس والمحسوس وهو وان كانت صورة ادراكية
لها فعلية جمعية مفارقة عن وحدة الجسم التي هي عين الكثرة او هيولية قوية الانفصال ولها وجود
حضوري متشابك مع العدم كما قررنا لكنها في البقاء تابعة لحصول المادة الجسمية في ايديها ومشروطة
بالمتبع ونسبة الحس الظاهر فيها التابعية الى الصورة الخارجية المادية كنسبة الحس المشترك الى الخيال
والنشأة الثالثة هي نشأة الخيال والخيال لوجود مستقل مجرد عن مادة الجسم وكذا جميع ما يكون
مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بانفسها او بذات فاعلها وليس قيام تلك الصور بالنفس المتخيلة
قيام الحال بالمحل بل قيام المجعول بالجاعل ونشأتها نشأة اخروية متوسطة بين عالم الحس وعالم
العقل والرابعة نشأة الوهم والنفس بما هي نفس وهي ايضا ليست نشأة مستقلة في الوجود لانها
مترددة بين الخيال والعقل لما مر من الاشارة الى ان الوهم وكذا المتوهم معنى عقلي مضاف الى
صورة الجسم والخامسة نشأة العقل والمعقول وهي نشأة وحدانية لكل ما له جهة وحدة وبها جميع
الاشياء كلها الى الوجود واحد تام كامل لا كثرة ولا تغير فيه قوله ومن هؤلاء النور الاسفهبد في
الضياء ... اه يريد في هذا الفصل بيان ان للانسان نشأات مختلفة كما مر من الاشارة اليه وما
مر اليه وانما كان كذلك ليشتمل الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه اعني العالم الاكبر فليس
هذا التقابل بصحيح الا ان يراد بالعالم الاكبر نشأة النفس وبالاصغر البدن ومما يجب ان يعلم ههنا
ان كلا من النفس والبدن ليس بمنفصل عن الآخر انفصالا لا يوجد بينهما متوسط جامع معاني
كل واحد من الطرفين على وجه يليق وكذا الكلام في كل من الطرفين ونشأة التوسط في تحقق
وسط آخر حاجز بينهما وهكذا الى وجود النازل من كل مرتبة عاليا الى مرتبة سافلة لا بد
وان يمر على درجات متوسطة بينها متفاوتة بالشدة والضعف على نعت الاتصال من غير تخلل

درجة

درجة كما مر في مباحث العقول ودل عليه امكان الاشرف وهكذا في الصفات الوجودية وهذه
مسئلة شريفة عظيمة الجدوى لم ار احدا نبه عليها ولا وجدت شاهدا في كتاب الا اليها اشارة فهي
يتيمة الدهر وحدها الملهمة وعليم ما يضاهيها او اشرف منها من الغرائب النوادر وقوله فيلزم من النور
الاسفهبد في الصياصي الغاسقة اه جهات يحمل على ان لزوم هذين الاثرين اعني اثر القهر و
المحبة في الغواسق انما هو بعد ورودهما على الامر المتوسط وهي القوة النفسانية الحيوانية فا
ليس بالمحبة والقهر في عالم الجوهر الناطق يسميان بالشهوة والغضب في عالم النفس الحيواني
ويسميان بالجذب والدفع في عالم الجسم الطبيعي وهو عالم الحركة وكذا الحال والقياس في نشأة
اخرى بين هذه النشأت الثلاث اعلى منها فانها في كل نشأة وعالم كما يليق بها وان لم يسميا باسم
مخصوص كالفعل والانفعال والهداية والاضلال والسعادة والنحوسة في الفلكيات قوله
ومن ذلك ان النور الاسفهبد شاهد صور البرزخية اه قد علمت ان المضاهات حاصلة
بين العوالم فمن جملة المضاهاة او المقابلة بين عالمي النفس والبدن من الانسان الذي نسخة
مختصرة للعالم الارواح والاجساد لو حصل ان للنفس الانسانية قوة مصورة عقلية تصور
في الصور المحسوسة المخيلة فيجعلها معقولة بعد تجريداتها وتقشيراتها عن القشور والغواشي
ذلك لان النفس في اول نشأتها النفسانية ناقصة ضعيفة ولا بد لكل ناقص من حركة استكمالية
باضافة كمال بعد كمال وفضيلة بعد فضيلة اليه حتى يبلغ اليه وذلك كما للبدن حيث يكون ناقصا
في اول نشأته الجسمانية ثم يتدرج في النمو بالغذية حتى ينتهي الى الحد البالغ الذي من شانه فلا بد
في كل مستكمل يبلغ حد الكمال مما يتقوى به ويزيد في حاله وكذا لا بد ان يكون مشابها له
اذ الشيء الناقص لا يصير كاملا الا بما يشابهه ويشاكله لا بما يخالفه ويضاده وهو المعنى بالغذاء
ولكل غذاء بحسب الاغتذاء به المغتذ خاص فالمحسوس غذاء الحس والمبصر غذاء البصر والمذوق غذاء
الذوق والمشموم غذاء الشم والمعقول غذاء العقل وكذا كل قوة يتغذى بما يصير بالفعل مشتهى
الروحاني بالروحاني والجسماني بالجسماني ثم الاغذية بالقوة قبل ان يصير اغذية بالفعل
كانت بعيدة المشابهة قابلة من استحالة الى استحالة ومن حركة الى حركة ولا بد فيها من محرك
وفاعل وذلك المحرك الناقل يسمى في البدن باسم الغاذية وفي النفس باسم المفكرة وفي عالم
اخر باسم الملك الناقل للنفس من الارواح عن قشور الاجساد وهذا النوع محقق في كل من
الغذاء والمغتذي لا في احدهما فقط لان في كل منهما قوة وفعل وقشر ولب فالنفس قبل ان

ان يتعقل كانت نفسا بالفعل عقلا بالقوة وكان معقولها متخيلا بالفعل ومعقولا بالقوة وعلى هذا
القياس فاذا تقرر هذا فاعلم ايضا ان من جملة ما يدل على التطابق بين عالمي النفس والبدن ان مراتب
الهضم والاستحالات في كل من الاغذية الروحانية والجسمانية اربع فكما ان مادة الغذاء اذا اوردت
داخل البدن حصل عند قوى النفس وجودها تصرف فيها الغاذية فاحالتها بقواها وقواها
الى مرتبة هذا الامر بصيرة لها فيزال عن الفضلات وخلصتها عن الغشاوات والكدورات في اربع مراتب
من الطبخ الى النضج اولها في قعر المعدة فيتخلص ويتحرر من بعض ذوائبه ثم يحصل واحرام المعنى بين
بعد انه جسم المعدة التي هي لها اول استحالات فتتحول الى من يعقب ذلك فيما التي عليها الشعر
ويتوجه الى الخروج من سبيل الانعدام الى البعث عن طريق العالم والرجوع عن حرارة الطبيعة التي هي ان
من اثار الحرارة الحقيقية ومن شرورها لوحدة الطبيعة التي ظل الوحدة الالهية اذ اخرجت القوى
عن هذا التخليص والتمحيص لهذا الغذاء تنقل الى المرحلة الاخرى التي تنفع قليلا من هذه الحادثة
المنقلبة الى طبيعة اخرى بعد انما وقع بين يدي قوى اخرى من هذا الصنف فعلوا فيها امر دابه وما امرها
الا ليعبد الله مخلصين له الدين فانهضم مرة اخرى كما انه يتخلص من شوائب الكدورة وسقط عنه
ما بقي من الفضول فصار اخلاطا اربعة بعضها صالح للاغتذاء وبعضها غير صالح فخلط الاخلاط الصالحة
سبيلا والصالح من هذه الوضاء والانثى هو الجوهر الدموي فاذا وقع في السلوك والدوران في سلك
العروق طالبا المراتب العلوية كعبير القصد في خلق جنة القلب فيصير بذلك عند تعب القصد ويكث
قبلا صالحا من الزمان للصيانة البدنية فانه الطبيعي حتى صلح لان يلبس كسوة الصورة الانسانية
الطبيعية التي هي خليفة الله في هذه الارض فانما هذه حالات استكمال الطبيعة البدنية بما يغتذى به
بكمالها حتى يبلغ اقصى ما لها من حد الكمال فتشبه حال استكمال النفس في اغذيتها العقلية والعلمية
واعلم انها في هذا المنوال فان النفس تقرئها الحركة اخص شيء بما صورة محسوسة ثم تصرف فيها بقوى
المتصرفة وهي كبد النفس بحلها احالة تناسبها فالعمل تصرف فيها ان نزعها عن كدر المادة الاولى
التي هي كالفضلة الاولى للغذاء وهكذا ثانية كالعقل العقيلي والحس هذا الفعل من النفس يسمى احساسا
وهو تصرف اول من النفس بالاحساس فهو يصرف فيها ثم التعقل وسكونها الى عالم الحواس ثم يقع بها
تصرفا في تلك الصورة التي تشير بها مرة ثانية تسمى تخيلا ثم يحصلها حال اخرى حتى يخلعها عنها
الاغشية المادية ايضا وهذا هو التخيل والتصوير وهذه القوة كالمعدة والكبد النفسية بالنسبة اليه
لذلك الحس ثم يحصل منها اخرى يجعلها شيئا روحانيا وجردها عنها بالكلية الا انه

بتبيان علامة بعدها لمادة بحيث تضاف الى مادة مخصوصة وهو الوهم ثم اذا حلت فيها الا اخرى
تقضت عنها جميع اثار المادة وعلائقها وشواغلها فصارت بها حالا صافيا للحبيب العقل الذي
هو ملك من ملائكة الله لانها تخلصت من دنس الطبيعة وجرائم الاجرام وبعثت من نائب وتابت
والتائب من الذنب كمن لا ذنب له وكذلك القوة الانسانية التي هي معقولة بالقوة اذا صارت عقلا
بالفعل صارت كالعقول الفعالة التي هي عقل كامل بالفعل بحيث يصل الفطرة فانظر الى حكمة
الباري كيف اودع فيك قوة عاقلة تعقل في الحس من المحسوس معقولا بالقوة ثم عقلا بالفعل هذه
الغاذية في البدن اثر من اثار تلك القوة وظل من ظلالها كما اشاد اليه من سره وعلى هذا تقاس
سائر القوى البدنية في كونها امثلة جسمانية لمبادي روحانية لان العوالم متطابقة ولكل حقيقة
من الحقائق صورة في عالم العقل سماه عند الاشراقيين وحكماء الفرس رب النوع وصورة في عالم
المثال المطلق وصورة في عالم الحس من الماديات وهذا ايضا اسم الهي في عالم الالوهية والعرفان
عالم الربوبية عظيم جليل عند اهل الله القوم يوجد فيه جميع ما في العوالم التفصيلية على نحو الوحدة الجمعية
الالهية وتحقيق ذلك يحتاج الى كشف تام وطريان برهاني ليس هنا موضع ذكره قوله من سره وكان
في نسخة النور انتم آه اشارة الى المراتب الثلاثة وحقيقتها واصلها وهي في عالم الاسماء خاص الهي باسم
المبدع الخالق وفي عالم العقل كل جوهر عقلي يتقدم على غيره تقدما بالعلية والشرف كالعلم الاعلى
بقوله من القصود على اللوح وهما جوهران ملكيان وفي عالم النفس كالعلم بالقياس الى المتعلم وفي
الفكر كالمقدمات بالقياس الى النتيجة وفي القوى المادية كالقوة المولدة وفي مواد الاجسام كا
لا بوين على اطلاق الاب على الفاعل كان شائعا عند النصارى كما نقل عن المسيح على نبينا وعليه السلام انه
اني ذاهب الى ابي وابيكم اقول ان اصل السر في ثبوت القوة المولدة في الاجسام المادية ونفاذ
الانفس كالنبات والحيوان ان جميع الكل حقا لنا وحقيقة الحق هو ان لا يبخل بما في ذاته
في ذاته فيتعدد كذلك افاعيلها الذاتية وفعاليتها القريبة من الحق المحض وكذلك ما لا يبعد منه كل البعد
الا انها لا يحتمل الديمومة الشخصية والاستمرار العددي فلا شبهة الحد في ان طبيعة ذات الصورة
المنفصلة واقصر على غاية البعد من ذلك او صفتا بين خاصية الفعل ان يكون مقيما لما هو من
وضبطا له وما هو في جبلة القصار والفعالية لا يصلح للديمومة الشخصية فلذلك اشترط بتاعلها من
خاص ما يوصف به مهما ثم لا يخفى ان ثبات الشيء وبقاؤه اشرف من انصرامه وللاشية فالمبدع الكل
بتمام حكمته وبالغ عنايته لم يفعل هذا النقص عن الموجودات الطبيعية بل اعطاها الديمومة النوعية

وبقاء بقدر الالهي مطلقا موصوفا بالديمومة ومظاهر عالمه الطبيعي منتضما بعضها ببعض الثبات لعدم بقيتها
يحتمله والنوعي فيما لا يحتمل بقاؤه فاودع في كل واحد من الاجسام الطبيعية التي لا يحتمل الدوام الشخصي
قوة مولدة تفرز من مادة جوهره الشخصية جزءا صالحا لان يصير مادة الشخص اخر من مثله في نوعه
في تقدمه بعد فضل الغاذية والنامية بقوا اسما وبقاءهما هكذا الى ان يشاء الله **قوله** س سره وكما ان
من شأن القوى ان يزداد آه اشارة الى سر النامية وحاصله ان النفس الناطقة التي من عالم [illegible]
تعدد العقل لما كان ان تزداد كمالا وبهاء وعقلا بكثرة ملاحظة العقليات وحصول المعاني المجردة
الموقية لعدم تجنيسه وشركة القوى الا العقلية فكذلك يجب ان يكون قد حصل منها في ظلها وصورها
قوة يجب بها ان تزداد حجما ونماء بكثرة انضمام الاجرام الشبيهة بها زيادة على نسبة كشبه ما انزل
عليه وتقسم بالعلة المذكورة والجهة لما يتبين من بعض الاصول السابقة ان الله حصر في هذا الكتاب
وغيرها ان العوالم متطابقة والنشآت متماثلة فلا بد ان يكون لكل صورة حقيقة معنوية ولكل
جسد روح وبالعكس ولكل شهادة غيب ولكل ظاهر باطن وبالعكس ويكون هكذا لكل معنى [illegible]
في النفوس المجردة نظير في البدن حتى كان البدن بعينه نفس ناطقة قد تكدرت وتجرمت وجاءت من
عالمها الى العالم من هذا القبيل قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى وكذلك كل نفس اذا
تجردت عن عالم الابدان كانها بعينها بدن قد تلطفت وترقت [illegible] الى عالم [illegible]
قوله [illegible] حكاية عن المسيح [illegible] هذا عندك [illegible]
حقايق عالم الملكوت من قبل هذا العالم **قوله** س سره ثم عظم الغاذية جاذبة ما يتهيأ بالمدد [illegible]
لك اشارة الى ان الافاعيل الطبيعية التي غايات حكمية لا تحصل الا عن مبادي روحانية فاعلم
انه قد وكل الله ملائكة من الطبيعة الادنى عددهم سبعة او اكثر بما يرجع الى ما ههنا [illegible]
فان الملائكة على كثرتها التي لا يحصيها الا الله وتفاوت مراتبها وطبقاتها انحصرت في ثلث طبقات
هي ملائكة الارضية والسماوية وما في فوقهما وهذه التي كلامنا فيها هي الارضية [illegible]
وهي تحت القدسيين [illegible] وهي تحت كبرياء الاولى وبيان ذلك كما ذكره بعض ارباب [illegible]
ان حقيقة الغذاء ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف بالتحلل من بدنك وذلك لا يتم الا
فيه حتى يصير في آخر الامر دما ثم لحما او عظما او عصبا وغيره ثم غذاء جسم لا [illegible]
بنا به ويجرها الطبع لا يكفي في تربيته في اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا ثم
مطبوخا الا بالصانع والصناع في الباطن هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل البلد فلا بد

في الباطن

ان يكون؟

في الباطن من ملك يجذب الغذاء الى جوار اللحم والعظم ولا بد من ملك آخر يمسك الغذاء هناك
ولا بد من ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما ومن خامس يدفع
الفضل الغير الذي لا يقبل المشابهة ومن سادس يلصق المكتسب بصفة اللحم باللحم والعظم بالعظم
حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالحاق والمدة س سره اكتفى من هذه السبعة بذكر
البعض منها الظاهر وفضلها دون الثلثة الباقية فان قلت فلا تفوض هذه الى ملك واحد علم ان ذلك
الى صعب املاه وحافظه ايه يحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من تميز عنه النخالة ويدفع عنه الفضلة
ثانيا ثم الى من يصب الماء عليه ثالثا ثم الى من يعجنه رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا
ثم الى من يرقفها رغيفا سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهكذا كانت اشغال الملائكة باطنا
كاشغال الانس ظاهرا فلنا ان نعلم ان خلقة الملك خلقة الانس [illegible] منهم الا على الصفة في
بسيطة وتركيب البشر فلا يكون لكل واحد منهم الا شغل واحد واليه اشارة بقوله وما منا الا له
مقام معلوم ولذلك لا يزاحم بعضهم بعضا وليس بينهم تنافس ومثالهم مثال الحواس الخمس فان البصر
لا يزاحم السمع وهما لا يزاحمان الشم ولا الشم يزاحمهما وليس كاليد والرجل فانك قد تبطش بالاصابع
والرجل [illegible] التي هي آلة الضرب بالبطش وكالانسان
الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز فان هذا نوع اعوجاج وعدول عن السنة الالهية
اختلاف صفة الانسان واختلاف دواعيه وانقسام قواه [illegible] في عالم الملك العدد [illegible]
والتفرقة وكذلك يشتغل الانسان الواحد بطاعة الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه وذلك
غير ممكن في طباع الملائكة فالراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا ولكل واحد
منهم مقام معلوم **قوله** س سره وهذه القوى فروع للنفوس الا سفهيات قد اشرنا الى ان هذه
القوى هي ضرب من الملائكة وهم الذين امرهم الله بسجدة آدم بعد تمام خلقته كما في قوله تعالى ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم وقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين وفي الاحاديث النبوية على الصادع بها افضل السلام والتحية ما يدل على خدمة بعض
الملائكة للانسان في طعامه وشرابه وغير ذلك اكثر من ان يحصى **قوله** س سره ويدل على تغايرها العقلا
في اثبات تعدد القوى وتغايرها مسلكان احدهما من جهة تنافي مقتضياتها كالفعل والانفعال
حكموا بان المدرك كالحس المشترك غير الحافظ كالخيال او تضادها كالجذب والدفع حكموا بان
الجاذبة للغذاء غير الدافعة وثانيهما وهو لدفعنا ما اليه المصير من جهة [illegible] بعضها عن بعض

والقائم منهم قائم ابدا

في الوجود انقضاها او بعضها عند كمال الاخرى فمثال الاول رجوع الغاذية والنامية قبل الوقوف
ومثال الثاني كمال القوة العاقلة عند نقصان القوى الجسمانية باسرها **قوله** قدس سره ولا انسان
استوفي قوى الحيوان والنبات اه قد تقرر في الحكمة ان الطبيعة ما لم توف جميع حقوق النوع الادنى
لم يرتقبه الى النوع الاشرف كما لا تتخطى الطبيعة من درجة النباتية الى مرتبة الحيوانية حتى تستوفي
حدود القوى النباتية ولم تحصل كمالات تلك القوى كلها على وجه يليق بالمجاورة منها الى مرتبة
الحيوان كذلك متى لم تستوف الطبيعة جميع ما في الحيوان بما هو حيوان من الكمالات لم يتعد الى
مقام الانسان فالطبيعة الانسانية لا بد لها ان تستوفي جميع القوى التي للحيوان والنبات الا ان
عليها على سبيل التدريج في النشأة الاولية والبرهان على هذه الدعوى ان الموجودات كلها مترتبة في
الكمال في النقص والشرف والخسة والشدة والضعف كما انها مترتبة في العلية والمعلولية كل
منها لشديد كل خسيس لاجل شريف كل كمال وغاية فانها كمال وغاية لناقص والعالي الاعلى
فيض وجوده الاول الاشرف الاعلى مرتبة على المتوسط فالوجود يبتدي من الاعلى فالاعلى الى
الادنى فالادنى وهكذا الاشرف فالاشرف حتى يصل الى الاخس فالاخس كما دل عليها قاعدة
الامكان الاشرف فهذا مطرد فيما فوق عالم الحركات وكذا فيما في هذا العالم فيما
بطونه في كل شخص مما لم يحيا لكن ما هو اشرف من العقل بالفعل ولا ما هو اخس
من المادة العنصرية وهما حاشيا الوجود قد يجتمعا جميعا في الانسان الكامل فهو بحسبه كل العالم
كان يكون كتابا مشتملا على معاني كل ما في الوجود كما افاده الشيخ بما قررناه ولهذا قيل ان الله
بمستنكر ان يجمع العالم في الواحد **قوله** قدس سره النوري لا يستهيك لا يتصرف فيا البرزخ الا بالتوسط اه
هذه الدعوى قريبة المأخذ من الدعوى السابقة اذا الموجودات مترتبة في اللطافة والكثافة
فيما يتصف بها كما انها مترتبة في الشرف والخسة ففي الحيوان الواحد جزء هو الطف اجزائه وهو
الروح المحوي بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه كالعظم وما بين الطف لطيفه والكثف كثيفه
وسائط متناسبة وقد تضع بعضها البعض كما في طبقات الاجرام الكلية الفلكية والعنصرية
على التقدير الالهي والتدبير السوي وكلما كان الطفها ابعد منها عن التاثير وكثفها ابعد انفعالا
فقالوا مثاله ان الروح الغريزي يحدث بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو في افق الدم ثم لا يتعكس ذلك
الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة موثرة في الرطوبة
الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة موثرة في الحلقات العضلية من غير عكس كما

في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي التاثير الى اصل الاجرام وهو القابل التاثر على الاطلاق من غير
ان يوثر في شيء مما علاه وكذا يجب ان تتصور النفس في جبلتها انما تم وهو الانسان الكبير فان
فيه جزءا هو الطف اجزائه وهو الثالث الاولي وفيه جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلي وبين
الطف لطيفه والكثف كثيفه وسائط متناسبة قد ينضد بعضها على بعض على التقدير الالهي
التدبير الحكمي حتى ثلاثا الاولى اعلى ان الطفها اقربها تفصيلا وكثفها ابعدها انفعالا وهذا مما
من لسان بعض العرفاء ان النور الالهي حيي احديا وانما يكون انشاءه بحسب المعادلة الحصولية اذا
علمت ما قررناه فاعلم ان جوهر المعنى لكونه من عالم النور العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف
العنصري بحيث يحصل منها نوع وحدة طبيعية الا بمتوسط والمتوسط بينه وبين البدن الكثيف
هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وذلك
المتوسط متوسط اخر كالبرزخ المثالي بين الناطقة والروح الحيواني والدم الصافي بينه
وبين البدن وان شئت الحق فالجوهر الناطق الذي هو عقل ومعقول بالفعل اصل القوى
والدرجات يخدمه الكل ويخدمه العقل بالملكة ثم الهيولاني ثم القوة الفكرية ثم الوهمية
الى اخر القوى الادراكية كاللمس وهي كلها يخدمها القوى العملية على ترتيبها وهي تخدمها
اعني الطبيعة النفسانية التي في الدماغ والحيوانية التي في القلب والطبيعة التي في الكبد
على ترتيبها وهي تخدمه للدم الحار الذي في العروق الضوارب ويخدمه العروق والاعصاب
يخدمها الاوتار والعضلات ويخدمها اللحوم والعظام المختلفة المزاج المخدمة للكيفيات
الاولى التي هي العناصر العنصرية المتخدمة للابعاد الجرمية ويخدمها كلها الهيولى الاولى التي
لا حقيقة لها الا قوة قبول الاشياء **قوله** قدس سره الذي يسمى الروح اه تعلم وجه تسميتهم هذا الجوهر
الجسماني بالروح انه يشابه الروح الحقيقي في انه لا ينفك عن الحياة اعني مبدء الحس والحركة
لا كسائر الاجرام التي يزول عنها الحيوة وهي باقية اولانه مطية تصرفات الروح اولانه نائبه
وخليفته في البدن ولعمري انه رسول مرسل من جانب النفس الى جانب قوى البدن كما ان الني
نائبه مبعوث من الحق الى الخلق فلذا يتوق من اطاعني فقد اطاع النفس ومن عصاني فقد
عصاها ومن رآني فقد رآها **قوله** قدس سره اذ تنبت من الاعتدال الطبيعي في التضاد ما يشابه
بر الروح العلوية اه اعلم ان كثيرا من الناس ذكروا في تعريف مشابهة الجسم المعتدل للاجرام
السماوية توسطه بحسب الكيفية بين اطرافها المتضادة بناء على ان التوسط بين الاطراف

بمنزلة الخارج عنها وبعضها في الماء والنار لا حار ولا بارد فالمعتدل حيث كان المتوسط بين الكيفيات
التي في الغاية بمنزلة الخالي عنها مطلقا صار مشابها للجرم الفلكي لكونه مسلوبا الكيفيات
الاربع عنه ومنهم من زعم ان منشأ ذلك ان الاعتدال في الكيفيات ضرب من الوحدة لكان
المركب المعتدل في هذه الكيفيات بمنزلة ما له كيفية واحدة فيشبه بسيط الكيفية بسيط الصورة
كالفلك فيستعد بذلك لفيضان صورة كمالية بسيطة من جنس الصور الكمالية الفلكية اعني
النفس وكلا القولين بمعزل عن التحقيق اما الاول فلان سلب الكيفيات لو كان منشأ لتلك
المشابهة والفضيلة والكمال لكان الجسم الارضي العنصري اولى بها اذ ليس كذلك على ان الامر
ان المتوسط في الكيفيات بمنزلة الخالي عنها [illegible] من ان المعتدل وان كان متصفا
بالكيفية المتوسطة لكن تلك الكيفية لعدم كونها في الغاية في طرف من الاطراف بمنزلة العدم
ولذلك يعبر عن الفتيل بانه لا حار ولا بارد وقد يشبه ذلك بمركز الدائرة وذلك ان الحرارة
كلما انتقصت قربت من العدم وكذا البرودة اذ لا يتصور مرتبة اخرى يكون غاية نقصان الطرفين
اي الجانب الوسط فالمتوسط كالخالي لانه في غاية البعد والتناسب المقتضي للتشبه بالفلك هو
المباينة عن الطرفين فنقول هو غير جار في هذا الدليل في الطرفين فان الحاق هو بمنزلة الخالي
عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية اقوى منه فان تلك الكيفية لعدم كونها من
الاواسط بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن الفاتر في طرف الحرارة بانه لا بارد ولا معتدل عن الفاتر
في الطرف الاخر بانه لا بارد [illegible] لا ثم كون الحرارة الناقصة مثلا قريبة من العدم
كيف وقد تحقق عندهم ان كل مرتبة من مراتب الحرارة نوع ولا يلزم قربها بالنوع الشديد من الوجود
[illegible] واما الثاني فلان البساطة في الكيفية لو كانت منشأ لما ذكر لكان كل عنصر بسيط
من العناصر اولى بذلك فما الوجه في التركيب من الكيفيات الاربع بل الوجه الحقيق بالتحقيق ان
الجرم المعتدل لانه جرم واحد عنصري جامع لجميع الكيفيات التي وجدت متفرقة في العناصر
فله حرارة النار وسيلان الهواء وبرودة الماء ويبوسة الارض والوجود خير من العدم فما
وجد فيه مع وحدته صفات الموجودات الكثيرة فهو افضل من مالم يوجد فيه تلك الصفات
فالمعتدل يجب بهذه الجامعية تشابه الاجرام العلوية [illegible] المتم قدس سره سيثبت لهذا
الجوهر اللطيف ما يوجب الجامعية لصفات اكثر من الاشياء فاعتدالية الارضية
الحاجزية ويقبل القوى والهوائية من اللطف والشفيفة والنارية من الحرارة والحركة ولهذا

عقب

عقب بذلك بقوله فهذا الروح المناسبات الكثيرة وعند اهل البصيرة والكشف ان كل جوهر
شريف يشتمل على كل ما يوجد في الجوهر الذي دونه على وجه اعلى واليق فالجواهر الفلكية ان يوجد فيها
جميع الصفات الوجودية التي للمواد [illegible] على وجه يليق بها ونحن قد اقمنا البرهان على ان كل بسيط
الحقيقة في الغاية كالعقل يجب ان يكون فيه كل الموجودات [illegible] الاجرام وهو
الذي يمتنع عليه الكثرة الانفكاكية كالجرم الفلكي فاحد [illegible] لا بد ان يوجد فيه جميع الكمالات
الموجودة في الاجسام على وجه يليق به ثم اعلم ان كون هذا الروح البخاري معتدلا في البدن كما
صرح به الاطباء لا ينافي الحكم بانه اعدل الاجسام العنصرية لان معنى الاعتدال النوعي الذي
فيه كلامنا غير معنى الاعتدال العضوي بمعنى التوسط في الكيفية بين الكيفيات التي في
سائر الاعضاء فالروح وان كان احر اعضاء [illegible] سائر البدن لكنه متساوي [illegible] اقرب من
كلتا الكيفيتين الفاعليتين قوله وتتصرف النفس الانسانية في البدن بتوسطه كما تتصرف فيه
بتوسط [illegible] في الانسان الثاني الصوري [illegible] النفس الانسانية هو العقل
الكثرة [illegible] ثم هذا الجوهر الهوائي المسمى بالروح قوله قدس سره وما ياخذ من النفس [illegible] من الظاهر
منه هذا الروح اه اشارة الى ان صفات هذا الروح الحيواني حكاية كالحس والحركة من توابع
الصفات والكمالات الفايضة على النفس الناطقة من عالم العقل كالادراك العقلي والتدبير
العقلي وليس المراد من هذا الانعكاس ان صفات هذا الروح بعينها هي التي كانت للنفس وقد
انقلبت عنها اليه [illegible] بل لها كظلالها كما ان هوية هذا الروح بعينها كظل الجوهر
النفس [illegible] في هذا العالم فان للنفس مقامات ومعالم ولها في كل مقام وعالم صورة خاصة
قوله قدس سره واعلم ان الانسان اذا اتى شيئا [illegible] ذكره برهان ليشرع في اثبات ان
المدركات الباطنة موجودة في عالم اخر لا في القوى الانسانية وحاصل ما ذكره فيما نرى انا
ربما يتخفى بجهد الاحضار شيء من [illegible] ثم سعى احيانا ان تذكره [illegible] بعد
ما غاب عنه [illegible] في بعض [illegible] لم يغب عنه بعد [illegible] في طلبه فان قوي نفسه [illegible]
عن نفسه [illegible] المرتسم في [illegible] فان الصورة الادراكية وجود
[illegible] الاجسام وهذا البيان [illegible] اتباع [illegible] القابل
ان يقول ان للنفس ذات مقامات ونشآت وان لها [illegible] جانب [illegible]
لا بالارادة منه [illegible] الى بعض الشهوات ذهب عنها [illegible] غضبها على

زهرة عن تماثيل الطعوم والمشتهيات وامثال ذلك كثيرة من المحسوسات الحاضرة عنده هل يجاب في انها كان في
نسوا الله فانساهم انفسهم وما بجملة النفوس الانسانية ككتاب ذي صفائح ونشر بعضها الان وينطوي بعضها
وسوف ينشر جميعا يوم القيمة واليه اشار بقوله تعالى واذا الصحف نشرت شيخي في كلامه من سره ان اثبات
للنفس عند غيبتها عن اعطائها من شانها ان يبصر في حكم الحجاب ثم ان الحكماء قد فرقوا بين حالة الذهول
وحالة النسيان بان الصورة المدركة موجودة حال الذهول في الحافظة دون المدركة وفي حالة
النسيان مفقودة عنهما جميعا فعلى هذا لا يلزم من قوله حتى انه يجهد طلبها ولا يتيسر له نقضا على ما
الا اثبات تلك الصورة المنسية مخزونة عنده هي موجودة في حافظته من حيث انها حافظة او ليس
كذلك او الصورة زايلة عن الحافظة حالة النسيان كيف وقد صرح بقوله انا نرى شيئا ان الكلام في
الصورة المنسية وهي ليست مخزونة في الحافظة بل غائبة عنها كما ان الصورة المدركة تكيف ينقض عليهم
فلما قوله ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك فالوجه فيه ان تلك الصورة تبقى موجودة في ... الا انه
من جهة استعداد خفي منشاه ليس ... ادراكها ... فيما
البرهان القاطع على هذا المطلب هو ان الخيال جوهر مجرد من عالم الابعاد المادية فالصور الخيالية
مفارقة عن هذا العالم الاعني الابعاد مطلقا بيان ذلك ان الصور التي هي مشهودة للنفس ليست
منطبعة في جسم من اجسام هذا العالم كالدماغ او غيره وذلك لانها ليست بذات اوضاع واقعة في
جهة من جهات هذا العالم كالفوق والتحت او غيرهما اذ لا يمكن ان يشار اليها اشارة حسية بانها هنا
او هناك ولكن جسم من اجسام هذا العالم ... قابل للاشارة الحسية وواقع
في جهة من الجهات بالذات او بالعرض ينعكس النقيض كل ما ليس يقابل للاشارة ولا واقع في جهة
لا بالذات ولا بالعرض فليس بموجود في هذا العالم فالصورة الخيالية ليست موجودة في هذا العالم لكنها
موجودة البتة في عالم من العوالم اذ لها خاصية ... من التاثير ... وغيرها فيكون موجودة
في عالم اخر غايب عن مدارك الحواس الظاهرة ومتى كانت تلك الصورة موجودة في عالم اخر فكذا
الخيالية المدركة لها ادراكا حصوليا او حضوريا موجودة لا محالة لانها لا يخ اما ان يكون قابلة لها
او فاعلة اياها فان كانت قابلة لها فعدم قبول الحال للاشارة الحسية يستلزم عدم قبول المحل لها كما
ثبت في مقامه وان كانت فاعلة اياها فالفاعل للاجرام العظيمة لا يمكن ان يكون قوة قائمة بالمادة
الجسمانية المنفعلة كما لا يخفى على من له قدم راسخ في الحكمة فهي لا محالة مجردة عن مواد هذا العالم وان
كان لها نوع تعلق ببعض مواضع البدن بواسطة تعلقها بالروح النفساني الذي يكون منشاه الدماغ

الدماغ

او لانه يسري بواسطة الاعصاب الاذرعة في جميع مواضع البدن عاليها وسافلها على حسب تفاوت ما
اليقين لهذا ما وعدنا من اثبات عالم الصور المقدارية المفارقة عن المواد واحكامه الانتقالية هذا
التحقيق تبيان النفس الانسانية لكونها مخلوقة من ملكوت ربها قوة فاعلية على اختراع الصور القائمة
بذاتها قيام الشيء بموجده لا قيام المقبول بقابله وبذلك يندفع كثير من الاشكالات الواردة على
اثبات وجود الاشياء في الذهن كاشكال انطباع المقدار العظيم كالسماء والارض والجبال في الجسم
الصغير الدماغي وغير ذلك كما سيظهر لك **فقد** ... فليس التذكر الا من عالم التذكر ... من صقع
سلطان الافراد الاسفهبدية الفلكية او ظاهر كلامه يشعر بان الصور المدركة للوهم والخيال موجودة
في النفوس الفلكية والانسانية انما يشاهدها بواسطة اتصالها وارتباطها بتلك النفوس وانه
ان الله سبحانه في كلامه في الفصل الذي يذكر فيه الانذارات ان نفوس الكائنات ... محفوظ في
الالواح العلوية مصورة فاخيرا ... بعض الناس كلامه ان الافلاك ... منقوشة
جميع الكائنات مصورة فيها ... تلك النفوس موجودة في سطوحها المحدبة ...
بالنسبة الى الافلاك فما امكن ... منقوش كالانسان ...
كالوقايع والطعوم فهو منقوش على ... كالكتابة حول كل شخص على ما هو عليه من الصغر والكبير
والشر ... ولذلك يرى الشخص ... في النوم ... اتي
الاول لان المتذكر يتذكر حينئذ الاسود ... في الخارج فان كان طويلا او ...
يورد ... ولا يتصور ... في سطح الفلك ... على القائلين
بانطباع صور الاشياء العظيمة في الجرم الدماغي حيث ... الحاصلة في الذهن ليست
عظيمة قائلا ان المدرك بالذات انما هي تلك الصور ... عظيمة فاذا كان ... بالذات
انما هي لم يكن ... فان قيل انها منقوشة في جرم الفلك ... سطح ... الافلاك ...
كل بعض منها ... في هذا العالم موصوف بجميع صفاته ... الارض ...
ان تلك الصور ان كانت منقوشة بجميع المقادير التي ... لزم ان يكون مقدار الفلك
غير متناه لانها غير متناهية ... الا انه يلزم ... غير معلوم ... كما
لا يخفى ... المتذكرة ... على نحو ما وقع الاحساس بها ... المشمومات
والمذوقات يتذكر روايح ومشمومات ومذوقات لا نقوشا ولا كتابات منقوشة ومكتوبة
حواليه ثم الذي ... اثاره ... ان التذكر لم لا يجوز ان يكون من عالم المثال الذي

... من ... مقدار ... هو ... فيه
... او لم يكن ... منه ... بعض ... الخ
... متناه ... منه

بمقال وقريات في صور اعيرهتنا هيه فالحاجة الى هذه التكليفات اللهم الا ان يعتذر عن هذا بان
المراد في عالم المثال برهة ما نيه لا تشكك في وجودها وانا لا نعتقد ان مظهر الصور التي هي في عالم المثال
هي النفس الفلكية ولذا كانت تلك الصور معلقة لا في محل فمنها ايضا ما بنيه على ما سبقت عليه الكرام
ان تلك الصور التي يتذكرها الانسان موجود في ذاته وهو الموضوع نفسه الذي ذكرنا بابها الا ان
السبب القريب لحصول صورة الشيء لا يكون الا فاعلها او قابلها فالنفس اما فاعلية اياها او قابلة
لها لا بد من علاقة ما بين المدرك والمدرك مثل العلاقة الوضعية البسيط لا يتحقق الا بالعلية اما الفاعلية
او القابلية اذ غيرهما من العلاقتين كالعلاقة الوضعية لا توجد الا في ذوات الاوضاع الحسية وكذا ما
فيها لا وضع له من الصور الباطنية فالنفس الانسانية لا تنا حد من الصور الا الذي يجد بعض عندها
ولو فرضت بالهيولى لشاهدنا فيكون اقرب من الفاعلية فيكون مدركات النفس في ابالى
ومما يوضح ان مدركات النفس ليست بعينها هي الصور الموجودة في النفس الفلكية او في عالم المثل
المعلقة غير ان من جملة ما يحضر الانسان في باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانية واضغاث
اضغاث الاحلام التي منشاها الهجاج شيطان المتخيلة والنفوس العالية منزهة عن انشاء تلك
الهذيانات ومما يدل على ان النفس فاعلة لتلك الصور لا قابلة لها قول الشيخ الى بان محيي الدين العربي ان
كل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في
خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤوده ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ
ما خلقه عدم ذلك المخلوق انتهى اقول حاصل الفرق بين ما يخلقه العارف ويخلقه غيره بباطنه وعالمه
غير العارف يرجع الى القوة والضعف فيدوم ويعدم فان مكسوب العارف من الصور لقوة
نفسه يكون وجودها كوجود الاعيان الخارجية قوية باقية بقاء جاعلها بخلاف مجعول غير العارف
من الصور فانها لضعف نفسه يكون ضعيفة ان وجد عليها الاثر سريعا التغير لتغير حال النفس ثم اعلم
ان هذه القدرة التي يكون لاصحاب النفوس القوية في هذا العالم يكون لعامة اهل الاخرة في
العقبى الا ان السعداء لصفاء طويتهم يكون صورهم المكتسبة لاخلاقهم في غاية الحسن واللطافة
فيتلذذون بها والاشقياء بخلاف ذلك فانهم يتعذبون بالصور المولمة التي اكتسبوها بايديهم المنغمسة
فيها والى هذا ذكرنا وقعت الاشارة في قوله تع فيها ما تشتهي انفسكم قال البعض لعرفاء الشهود
النفوس في الدنيا تابعة لمشتهياتها ومشتهيات اهل الجنة تابعة لشهواتهم قوله س سره وليكن
الافاعيل اه قد سبق ان الهادي الى اثبات تعدد القوى احد امرين اما انفكاك بعضها عن بعض

فاعيد

فيما وجد وهنا لا يتمشى في بعض القوى المتغايرة في الموضع والمظهر كالواهمة والمتخيلة كما ذكره المص
واما تخالف الافاعيل كالفعل والانفعال والحفظ والملكة واما اثبات تعددها بمجرد تعدد افاعيلها
فلم يذهب اليه احد من معتبري الحكماء وهم ينقل عنهم ذلك كيف وكل واحدة من العناصر البسيطة
مادة طبيعية واحدة مقتضية لاثار وافاعيل متعددة فيها كيبوسة الارض وكثافتها وثقلها
وكرويتها ولونها الغبراء وتقاربها المدرك وغيرها بواسطة تعدد الجهات فيها والذي لا يمكن
ان يتعدد فعله مطلقا هو الباري جل ذكره لكونه واحدا من كل الوجوه والذي يتعدد فعله
من غير تناف وتقابل هو ما عدا البسيط الحقيقي لما يتكثر الجهات بحسب الاعتبار والعقل
والذي يتعدد افاعيله مع تناف وتقابل هو الذي يجب ان يتكثر قواه خارجا لا عقلا فقط كالنفس
اذ غضبيه وشهوتها وادراكها لشيء وجذبه ودفعه في الافاعيل الطبيعية يحتاج الى قوى
متعددة واما قوله قدس سره اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين فيلحق فعلين متعددين
فقول العقلاء ان كان تعددهما كتعدد التوليد والحفظ وما يجري مجراهما فلا تم جواز كون القوة
واحدة وان كان كالعاقلية والمعقولية او كالوجود والايجاد فلا ثم انهم حكموا في مثل ذلك
بتعدد القوة فانه قوله اليس الحس المشترك اه يكن تقرير هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان مدرك هذه
المحسوسات الخمس وعيانها او وجدانه يكون متعددا بحسب تعددها اي خمسة فكيف يكون
مبدءها واحدا قوة واحدة كالحس المشترك تدركها جميعا فان لم يجب فلا شك مع انها اجناس مختلفة من
الكيفيات فلم لا يجوز ان يكون الافعال والانفعالات متعددة قوة واحدة وجوابه ان المدرك والمدرك
في كل ادراك فيكون الحواس متعددة خمسا واما كون الحس المشترك قوة واحدة فلا يورد نقضا على
ما ذكر لان شانه قبول الصورة التي تؤديها الحواس اي صورة كانت فهنا امر واحد وان كان
المأخوذ من الصور انواعا متخالفة لذاتها متخالفة المبادي على ان الحواس بمنزلة الالات للقوة التي
هي الحس المشترك فتعددت مسالكها اليه هو بعينها كما ان النفس يفعل افاعيل مختلفة بواسطة تكثر
القوى والالات قوله قدس سره ثم العجب ان منهم من قال ان المتخيلة تفعل ولا يدرك اه لما كان
جهة الفعل كالتركيب والتفصيل مخالفة لجهة الانفعال والادراك عندهم بتوسط الصورة الحاصلة
حكموا بان المتصرف غير المدرك والتحقيق عندنا ان الادراك التخيلي قريب من العقل بعد ما وقد
الخيال الخارج من حد القوة والضعف الى حد الفعلية والكمال كما ان العقل المنفعل اذا استكمل
يصير عقلا فعالا لكونه في اوائل الكون لا يخرج عن قوة فيتوسط الاعتدال فلهذا كان المدرك والمتصرف

للمصنف ان يقول انا نمنع وجود كل واحد من الكيفيات المحسوسة اعني المبصرات
والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات عينا فيكون من جنس
كما علم من اتحاد المدرك والمدرك اه

فهناك اثنتان لا واحدة واما قوله قدس سره فاذا لم يكن عنده الصورة فاي شيء يركبه ويفصله
فليس بوارد لان هذه القوى يعبر بعضها ببعض والنفس مبدأ الجميع ومستعملها معا فهذا
كما ان بعض الاعضاء الظاهرة كالعين يتصرف في الصور المدركة بالحواس الظاهرة فالنفس بالحقيقة
مدركة بالحس يتصرف بالبدن كذلك الحال في ادراكها بالوهم وتصرفها بالمتخيلة فكانها يلاحظ
كيف قال هو الشيخ بان جميع ما في البدن ظلال لما في النفس قوله س ره غير انها اه يعني
يمكن ان الحاصل في النفس ان تقرر بالدليل الذي ذكره والحق عندنا ان الحاضر فيها هي ذات النفس
لكن النفس بواسطة تعلقها بالبدن الظلماني تنحجب وتنكسف ويخرج عن الفعلية فظهرها الاصلية
كالمريض الذي يحترز من الاشتغال البصري ويشتغل الاشياء الكريهة الطعم ويستبشع الاشياء
اللذيذة وبالجملة فهم لا حقيقة له غير اضافة الجوهر العقلي الى البدن كما ان مدركاته ايضا الحق
كلية تخصصت بالاضافة الى الاشخاص كيف وانه ذاته صحيحة عرفنا انه في المرجع الى النشأة الاخرى
العقلية ومن عرف النفس حق المعرفة لا يستبعد من الذكي نفسها ونظيرها فانه غائب عن ذاته فان
لا انه لا يجعل الحيوانية ما جعل الانسان الحيوانية ولانهم مصروفون عن جهة القدس الى جانب البدن وذلك كما لطائفة قبول طا
كالمرتبة للعقل في الحقيقة بل لكل صورة فرق لان تدبير البدن قوله س ره فقد علمت ان انطباع العين
في العين ممتنع اه اي ثانية فقد علمت الاعيان لا حاجة الى الاعادة قوله س ره وتمثل ذلك يمتنع
في موضع من الدماغ اه لا شبهة في هذا الامتناع لحقق مطلع على ان مشاهدة النفس للصور المقدارية
المجردة عن المادة لكن المصنف ذهب الى انها بانشاء من ذات النفس عنده متعلقة بها لا واحدة عنها
قائمة بها والحق ان وجودها من النفس للنفس بالنفس في النفس فان الله خلقها على مثاله ذاتا وصفة
وفعلا فعلها قد يكون عين التعقل وقد يكون عين التخيل وقد يكون غيرها مسبوقا بها كالافعال
المسبوقة بالارادة والشوق كما بين في موضعه قوله س ره والحق في صور المرايا اه اقول الحق
في صور المرايا انها موجودة في الخارج لكن وجودها وجود بالعرض لا بالذات كما ان الماهية عندنا
مجعولة بالعرض لا بالذات تبعا لوجودها الذي هو الموجود بالذات والدليل على بطلان ما اختاره
المصنف ان الشيء الواحد لا يكون من الصور المختلفة باختلاف اوضاع المرآة تحديبا وتقعيرا واستقامة
وتحاذيا ويتعدد ويتكثر بحسب تكثر المرايا وتكسرها التي لا ينتهي الى حد ومن المستبعد بل من الممتنع
ان يكون لصورة شخص واحد كوني مثلا عدد غير متناه وكذا الكوكبي عدد غير متناه من الصور
موجودة على سبيل الابداع الا ان يقول احد من قبله ان وجودها يحدث في ذلك العالم عند تحقق

وضع خاص بينهما من مقابلة المرآة وغيرها ثم ينعدم عند فقدان ذلك الوضع وفساده مما لا يخفى وكيف عند
ان هذه الامور اسباب لظهورها لا لوجودها فضلا عن كلا مراتب وجودها محققة قبل هذه الامور
قوله س ره وجوه اصحاب البروج للنفوس مشاهدة مرتجرة اه هذه المشاهدة للصور المقدارية التي
في عالم ذات جهة وضعية ربما يتفق لغير اصحاب العروج النفسي ايضا كالكهنة والمرتاضين وغيرهم وكان
مراده من هذا الكلام اثبات انهم يشاهدون الصور العقلية بالبصيرة العقلية كما ان البصر يشاهد
المبصرات دائما بما انهم يجدون الانوار العقلية في قوالب المثل المقدارية وشيء من هذين الصحابيين
لا يتيسر لاصحاب المعراج الذين جاهدوا في الله وحق الشهوات ولذلك عقب الكلام بقوله س ره جاهدوا
في الله حق جهاده وفيه الكلمات ثم في نور الانوار اه قوله س ره بل علمها يرجع الى بصرها كما قد
يرجع الى بصرها وهكذا حال النفس بقوتها الخيالية فانها انما تحيط طارئة بها للصور الحاضرة
عندها من ايجادها لها وبصرها عين مقدمة لها وصار بصرها عين علمها قوله س ره وهذه القوى
في البدن كلها ظلال النور الاسفهبدية الى آخر العلاقة الموصولة في قوله ما في النور الاسفهبد
وقال الى من الاعتبارات والجهات العقلية الموجبة في البدن آثار عجيبة هي الكمالات وهي القوى
فهي ظلال لما في النور الاسفهبد ما علم ان القوى القائمة بالبدن اي الانسان الطبيعي ظلال
وصل للقوى القائمة بالانسان البرزخي الهيولاني ومثلك الانسان البرزخي بقواه الحيوانية ظلال
ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذه القوى ظلال لها امثال لما
في العقل الانساني فاما ان قوى الانسان الطبيعي المحيطة به فشرعها انبعثت عن الانسان
الحيواني المحشور في الاخرة التي هي دار الحيوان لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان فذلك لان
الانسان اذا انكسرت قواه وتعطلت البدنية بالنوم او الاغماء او السكر كثيرا ما يجد من نفسه
انه يسمع ويبصر ويشم ويتحرك ويمشي ويبطش ويمشي فلجميع ذلك هذه الاشياء والقوى فلا يمكن
من غيرها الا انها ليست ثابتة في عالم الحس والشهادة بل في عالم العلم والغيب وعلما ان تلك القوى
ظلال ومثل للاعتبارات العقلية التي في الانسان العقلي فلما مرادنا ان الكثير لا يصدر
عن الواحد الذي لا تركيب فيه خارجا الا بتعدد جهات واعتبارات عقلية فيها وقد ثبت في
موضعه ان العقل لبساطته سائر القوى ومما لا اشكال كل عال في الشرف العلي جامع لكمالات
ما هو دونه في النزول المعلولي كما صرح اهل الشرع والحكماء فكان دعت الاشارة في كلام
الاقل في اثولوجيا بقوله ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي

عوف ٩

ومعاني وجميع اعضائه ومعانيه ليس موضع العين غير موضع اليد لا مواضع كلها مختلفة
لكن كلها في موضع واحد انتهى وقد نقلناه فيما سبق ايضا وقال ايضا هذا الفيلسوف المقدم في ذلك
الكتاب ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني وكلمات الانسانية العقلي تقتضي جميع الانسان
الحسي كلتا الكلمتين الا انهما فيه قليلة ضعيفة مرتبة لانضمام الصنم فقد بان ان الانسان
الاول حساس الا انه بنوع اعلى واشرف من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما يأتي الحس من
الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما سنبينه انتهى فيا ايها الشائق تعقله وتتبعه فانه ورد عن الشيخ
مقامه في الحكمة الالهية ومرتبته في الولاية النورانية كيف حقق هذه المسألة على وجه يعجز عنه
السابقين واللاحقين الا من هو فوقه في الانتقاد وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابي علي
ومن في طبقته لبي ذلك وغفلته من هذا وصاحب الشفا يستضعف القول المنسوب الى افلاطون
ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع
ان احدا يقول كل انسان في الوجود هو في الحقيقة ثلاث اناس حسي فاسد ونفساني وعقلاني
قوله س سره والهيكل انما هو طلسم آه قد علمت ان الهيكل اي الانسان الحسي طلسم وصنم
للانسان العقلي ولو كان المراد من الانسان العقلي الصورة المفارقة الافلاطونية التي
سماها المعلم الاول القدسي بلسان الشرع وعندنا نحن بلسان الفرس والعقل لما فطرة عند كون
عقلها المنفعل صار عقلا بالفعل فانها غير الانسان النفساني الذي هو على صورة الانسان
الحسي وهو المحشور اما في زمرة السعداء وهم الاخيار او في زمرة الاشقياء في النار وهذا قد يكون
محشورا على صورة غير الانسان كالبهائم والسباع وغيرها حسب ما يغلب عليه من الاخلاق
والملكات الردية قوله س سره فلله الحكم فيا ترى اي لا بصورة زائدة فان ما ذكر الخارجيات احساس
وغيرها ان كان بصورة حاضرة عنده او حاصلة فيه لكن الذاكر يعين تلك الصور بلا اثر
لا بصور اخرى حتى يلزم التسلسل في وجودها فذاته بذاته من حيث تشاهد صورة المبصر
بصر ومن حيث تشاهد صورة المسموعات سمع وهكذا فلحقيقة سمع وبصر وشم وذوق ولمس
بل هو بعينه هذه الامور وقد علمت فيما سبق كيفية اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس
كما ذكره وثبت ايضا ان لم ايضا الحكم بذاته في القضايا الا بما فيها من صور القضايا الكلية
في الذهن قوله س سره وهو حس جميع الحواس اي بنحو اعلى واشرف قال الفيلسوف الاعظم في اثو
لوجيا ان هذه المحسوسات قد تمايل ان يقول ان الانسان انما كان في العالم الاعلى يكون

حساسا لان الحساس فضل جنسه والحس الاول الذي انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن
ان يكون في الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما يستفاد
من كلام الفيلسوف في اثولوجيا ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان الحسي الى
الحيوان العقلي وكذا حكم نسبة المحسوس هيهنا الى المحسوس هناك ولذا قال الحس الذي في هذا
العالم الادنى لا يشبه الحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على مذهب المحسوسات التي
هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان ومتصلا به اقول وكذا
بجميع وشمه بشمه وسمعه بسمعه ولمسه بلمسه كاتصال هذه الانوار الكائنة بتلك الانوار المبدعة
العقلية بعدة وسائط كما ورد في الحديث النبوي على قائله وآله السلام ان هذه الانوار نزلت
بسبعين الف حجاب ثم انزلت اشارة الى ان هذه الانوار الجسمانية من رشحات الانوار العقلية
وكان الوصول الى مرتبة هذه الحواس الباطنة الاخروية وبريك الانوار الغائبة عن الحواس
الدنيوية حيث قال في الدعاء ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقال ثم اني لاجد نفس الرحمن
من جانب اليمن وقال انا ابصر بقعة الارض فاذا ايت مشارقها ومغاربها وفي الخبر وضع الله بكتفي
يده فاحسست بردها بين ثديي وفي الخبر سمع الخشاشة ورحمتها ان تبط الحديث فبالجملة الانسان
العقلي الذي يفيض نوره على هذا الانسان الطبيعي السفلي بواسطة الانسان المثالي التعليمي
بل بعدة وسائط عقلية ومثالية وملكية وفلكية كلها اناس وكذا الانوار وسائر الانواع الطبيعية
كالاثير البسيط حيث الانوار ومن الكلام فيما سبق من تحقيق هذا المقام قوله س سره ولا ذكر لها
يعني ان هذا النور المدبر له علم اجمالي بجميع الصور والمثل الحاضرة عنده لانه بذاته البسيطة
يدركها لا بصورة اخرى متوسطة بينه وبين مدركاتها من المثل الخيالية وهذا نظير كما
العقل البسيط الذي اثبته محققو المحققين من الحكماء الذي هو فعال المعقولات المفصلة
النفسانية التي يستمدها النفس من ذلك العقل البسيط وهو كل المعقولات من حيث
لا كثرة فيه قوله س سره ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار آه قد علمت فيما
ان اشراق النفس وهي النيرة بذاتها على القوة الباصرة يوجب وجود الصورة المبصرة للنفس
بذاتها وليس هذا الاشراق كاشراق الكواكب على الانوار وهي النيرة لا بذاتها بل بعارض الجسم
فان مقتضى الاول افادة ذات المرئي الاشراقي ومقتضى الثاني افادة ظهوره والشيخ لم يلاحظ هذا
الفرق فحكم بان اشراق النفس على البصر يوجب ظهور الاجسام المادية الموجودة في موادها الخارجية

على النفس وهذا غير سديد عندنا فان الاجسام الخارجية لا يتخيل موجودة للنفس بعد ما لم يكن وجودها
الا لموادها الخارجية فان الادراك عبارة عن وجود المدرك للمدرك والجسم الواحد بالعدد
لا يكون له وجودان وجود للمادة الخارجية ووجود للجوهر العقلي اعني النفس فالحق في الابصار
ما اسلفناه ولما كان كل الابصار والتخيل مشتركا عند المصنف في ان المدرك في كل منهما صورة مجهولة
لغير النفس موجودة في عالم سواء ادركها النفس ام لم يدركها وانما للنفس اليها اضافة فقط كيف [illegible]
لا انها اضافة العلية حكم بان اشراق النفس على الخيال كاشراقه على الابصار ولعمري قد اصاب
من سرحه في هذه المضاهاة لكن لا على الوجه الذي ذهب به بل اشراق النفس فيهما يتم القوتين عما
عن انشاء الصورة التي بجعلها عين الوجود الادراكي للنوعين الصوريين عن حجاب يجري مجرى المادة
كما بينا ذلك عليه غير مرة قوله من شرح والا ان كان يحويه مثال الخيال ان ادركنا مثال الخارج
مقصوده على ما فهمناه وهو المناسب لما قبله لحصول تخيل الاشياء الخارجية وان كان بحضور
الصور الخيالية وحصولها على اختلاف المذهبين اي الحصول بالارتسام والحصول كما هو رأي
المشائين او بالحضور عند المثل كما هو رأي الاشراقيين لكن يتخيل بنفس تلك الصور ليس بصورة اخرى
بل بذات النفس على ما [illegible] كلامه عليه هو غير ما فهمناه [illegible] بان مقصوده ان التخيل كله
الابصار على ما ذهب اليه حيث لا يحتاج في ادراك الاشياء الخارجية الى صورة حاصلة في النفس
في الخارج حالا اي فان لم يكن حكمه حكم الابصار عنده بل احتاج التخيل الى صورة حاصلة غير [illegible]
عالم المثال [illegible] المثال الذي في الخيال مطابق للخارج فقد ادركنا الخارج الغائب بمثال
يوجب الاستغناء عن الصورة وهو ممتنع لان المفروض خلافه وان لم يدركنا انه مثال الامر الخارجي فلم
يكن قد ادركنا الامر بمثاله [illegible] وهو ممتنع قوله لا محالة ادراك الخارجيات [illegible]
مثال فقال في تقرير الشق الاخر وان لم يدرك انه مثال الخارج فان لم يكن قد ادركنا الخارج الغائب
عنه بمثاله وقد فرضنا [illegible] ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه لكلامه غير جيد من وجه الاول
عدم كونه مناسبا لما كان المصنف بصدده من كون النفس في ذاتها [illegible] القوة [illegible]
كون الكلام على هذا التوجيه [illegible] ان يمنع الملازمة في الشرطية الثانية [illegible]
في الشرطية الاولى [illegible] الادراك عبارة عن حضور نفس [illegible] عند المدرك
لا عن حضور وجودها الخارجي [illegible] بوجودها [illegible]
[illegible] العلم [illegible] مطابقة صورتها العلمية لصورتها الخارجية لا العلم بتلك المطابقة وفي

الثاني

الثاني مستند الى ان غير الصورة الادراكية من الخارجيات يفتقر ادراكها الى حضور صورة ادراكية لا
عند المدرك بخلاف نفس تلك الصورة فان العلم بالعلم كالعلم بالعلم بالعلم وهكذا الا انه
يكفي في الجميع حضور صورة واحدة مصداقا لتلك الاعتبارات المترادفة عند التحليل والعلم
في هذا المقام كما في علم الباري بالاشياء طريقين احدهما ما اختاره المصنف ههنا وهو ان النفس
تنالها في ذاتها علم بجميع المتخيلات والمحسوسات من غير صورة زائدة [illegible] كيف لم يسلك
هذه الطريقة في علم الله بالاشياء وقد اختاره ههنا بل اكتفى بالعلم الاجمالي [illegible] من يقول
ان ذاته تعالى بذاته علم بجميع الاشياء المبدعة لكان ينبغي ان علمه بالاشياء [illegible] لكانت
علمه بالاشياء [illegible] في علمه بذاته الذي هو عين وجوده كما قاله بعض افاضل المتقدمين ان العقل
كل الاشياء [illegible] حيث يرى اتحاد العقل والمعقول والخيال بالمتخيل [illegible]
والحس بالمحسوس فيه ههنا تلك الصور المتخيلة الحاصلة في النفس [illegible]
ههنا فانها خيال المتخيل ولا يحتاج في تخيلها الى خيال اخر والنفس تدرك الخيال بالخيال
لا تعلوها الا بالذات واما انها تدرك الخيال بالخيال اي الصورة الخيالية بنفس تلك الصورة لا
بخيال اخر فلان غير الخيال [illegible] يحتاج الى صورة خيالية [illegible] لان الصورة
المادية المنشأة بالقوابل المادية ليس من [illegible] لكنها مظهر الذات [illegible] النفس [illegible]
اخرى بصورة [illegible] الحضور الاشراقي واما الصورة الادراكية الحاصلة [illegible] فهي عين المتخيل
بالذات [illegible] هو نفس [illegible] التفصيلي بعين النفس لان ذات النفس
بعينها [illegible] تلك الصور المفصلة على نحو ابسط واشرف [illegible] ان كلا الوجهين في العلم مستقيم
ولا ينبغي الاكتفاء باحدهما [illegible] الوجود في كل حضرة بجميع الاشياء في حضرة العقل عقل
وفي حضرة الخيال خيال لان ذات الجوهر العقلي يدرك الاشياء الخيالية بنفس ذاته وبعين عقله
علما عقليا [illegible] تلك الامثلة ايضا بنفس [illegible] التفصيلية [illegible] تخيليا [illegible]
من ذلك العقل البسيط [illegible] نسبة النواة الى الشجرة والبذر الى السنبلة بوجه بعيد فالعقل
كل الاشياء بوجه ابسط والخيال صورتها المفصلة عند العقل من غير مخالطة المواد وحضورها
وكذا الحس الا ان في الصور الحسية [illegible] يتعلق بالمواد [illegible] في غير هذا المطلب فانه
عظيم الجدوى قوله من شرح المسألة الثانية في المعاد اعلم ان الفرق بين المعاد والتناسخ ان
المعاد عبارة عن انتقال الروح من عالم الشهادة الى عالم الغيب [illegible] عالم الشهادة [illegible]

191

بالحواس الظاهرة ومعالم الغيب بما يدرك بالحواس الباطنة والتناسخ عبارة عن انتقال الروح في عالم الشهادة
وترددها في هذا العالم من بدن مادي الى بدن اخر من غير خلاص فالانتقال من بدن انسان الى مثله يسمى
نسخا والى حيوان اخر يسمى مسخا والى نبات يسمى فسخا والى جماد يسمى رسخا والتناسخ عندنا ممتنع مطلقا سواء
كان على سبيل النزول كما حكاه المعلم في ثيولوجيا عن غيره من المشرقيين وهو ابعد او على سبيل الصعود كما
يراه غير هؤلاء والتمثيل كاخوان الصفا ولعل الذي ذهبت اليه طائفة اخرى من كون النفوس مائة الف سنة
في الابدان من غير خلاص الى عالم النور ابدا فالاصول الحكمية تاباه كما اشار اليه الشيخ من غير حاجة الى التمسك
ببرهان التناسخ على نفي المحض واما البرهان العرشي على بطلان التناسخ فهو ان الاجسام ذوات
النفوس الارضية كالانسان والحيوان والنبات يبتدئ منها ولكونها خارجة من القوة الى الفعل
شيئا فشيئا فلان التركيب بين كل صورة ومادتها تركيب اتحادي لا يتصور الانفكاك بينهما والا
كون احدهما بالقوة والاخرى بالفعل وكذا الحال في مراتب القوة ومراتب الفعل لها فوجود كل نوع
صورتها التي يكون بالفعل وهيئة كل صورة بمادتها التي هي الحاملة لعوارضها المخصصة فاذا تكونت
مادة من المواد تكون معها صورتها التي يكون من سنخها واذا تشخصت بصورتها لم تكن
الا تكونها وفسادها عين فسادها لان القوة كمال المادة كما ان الفعل كمال القوة وكمال الشيء
بما هو كالمتحد بذلك الشيء ثم ربما يكون للصورة لانها هي صورة جوهرية فعلية اخرى
بل انها من غير مادة فذلك بعد استكمالاتها المادية وتطوراتها بطورها حتى تم النفس بما هي نفس
ضرب من الصورة حالة بينها ضرب من المادة والنفس في مبدء تكونها صورة طبيعية بالفعل نفس
بالقوة وكذا الكلام في مبدا تكون تلك الصورة فانها كانت هي تلك الصورة بالقوة وصورة اخرى
او مثلها بالفعل وهكذا الى ان ينتهي الى مادة جوهرية اولى وقد سبق ان الطبيعة لا تهمل في
المادة شرائط النوع الاخس الانقص لم تبلغ الى ما يفتقر النوع الاشرف الاتم فاذا تقرر هذا فنقول
ما من نفس الا وقد حصلت لها استكمالات جوهرية واستفادت ضربا من الفعلية النفسانية بعد ان كانت
ما هي صورة حصلت مقارنة في بدن عنصري بحسب استكمالاته الجمادية والنباتية والحيوانية
بقواها ولغاياتها واثارها وغاياتها الطبيعية والافاعيل ولا الفعال الا نوع فعلية وتحصل جوهري
سواء كان في السعادة والخير او في الشقاوة والشر فلا يرجع الى القوة بعد الفعلية والى الضعف
بعد الشدة ممتنع فلو كان التناسخ حقا او جايز يلزم حالة صيرورة صورة مادية بعدما كانت
بالقوة صيرورة نفس بعد كونها نفسا بالقوة وهذا محال من غير ان يرجع اليها المادة الحيوانية الا ان يلزم منه ما ذكر

لان

الى بدن مادي اخروي

لان البدن الاخروي والمكتسب بعملية النفس في اخلاقها وعاداتها السيئة والحسنة ونسبته الى النفس
نسبة الظل الى ذي الظل وكذا الفرق بين التناسخ والمعاد وكذا الفرق بينهما التناسخ وانتقال النفس
من هذا البدن بحسب الامرهات الذات كانتقال النفس فيتكون صورة حيوانية وعقلية وبدنية
الى ما يكون لها انتقال وتعلق الا بالفعل لان التناسخ بمعناه انفصال النفس من بدن حاصل الى بدن
اخر مخالف لانتقالات الجوهرية اما على وجه الاتصال التجددي والا كان الاتصال التدريجي
ان التناسخ يتعلق بالانسان اعني التجدد من النقص الى الكمال والانتقال من هذا العالم الى عالم
الاخرة غير صحيح بل يتحقق كما سيتضح لك بدليله ان شاء الله اذا علمت الفرق بين التناسخ والمعاد
فاعلم انه ما من نفس انسانية الا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعلية وتحصل في الوجود وحصل
وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن العنصري وهلاك محلها بحسب ما هي من الافعال والاعمال الهيئات
خلقية وملكات نفسانية سيجعلها مناسبا في باطنها لنوع واحد من اجناس المجاهر الاخروية
الملك او الشيطان او البهيمة او السبع بحسب ما استحكمت مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم
والحكمة يصير ملكا بالفعل والغالب عليه الحيلة والخديعة يصير شيطانا بالفعل والغالب عليه الشهوة
والحرص يصير بهيمة بالفعل والغالب عليه الغضب والتهور والبطش يصير سبعا بالفعل كل ذلك بحسب
الصورة المحشورة بالمادة الفعالية والذي ذهب اليه افلاطون كافلاطون ومن سبقه من اساطين
الحكمة واليقين من انتقال النفس الشقية الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق
والعادات محمول على ما ذكرنا اعني بحسب الحشر والمعاد في النشاة الثانية والدار الاخرة لا في هذا
العالم لان اللائق بهم احسن من حسبان القول بالتناسخ المستحيل وكذا ما ورد في الشريعة الحقة الالهية
من الايات الدالة على النسخ من قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا شهدت عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان صورة الكلب مثلا ولسانه الذي يصوت يشهد بعمله
الذي هو الشر وكذا غيره من صور الحيوانات وقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء وهذا هو الحكم الجزم والنص الصريح على
ان الحيوانات بل البشر ايضا امثالنا بالفعل كما يحشر امثالها بالفعل في القوة
في دار اخرى بحسب هيئة صفات كصفات واخلاق كاخلاقها وقوله وجعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت وقوله ثم قلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعني بعد المفارقة البدنية وقوله
يحشرهم يوم القيمة على وجوههم يعني على صور الحيوانات المنكسة الرؤوس وكذا ما ورد من الاحاديث

المنوية من قوله عم يحشر الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لهيئاتهم النفسانية الحاصلة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون وفي الخبر يحشر الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير ومعنى اية عليه السلام يحشر بعض الناس على صور الحمار وقال لما ما هو الا كالانعام حمار يعني اذا امات في الحالة التي هي عين البلاهة والحماقة تمكنت فيه صفة الحمارية فيحشر على صورة الحمار لان غيرها من الجسد انما تحمله الجاهل على بيوتها النقل ولكن في الاخرة ولهذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ والعجب ان الشيخ الرئيس قد تفطن بحقيقة ذلك بان الحق في التناسخ الذي ذكره اجلة الحكماء واعاظم الاساطين مثل افلاطون وفيثاغورس وغيرهم ومن جهة معرفته تشكلات ذلك كلام من حكى لكن لم يقدر على حمله على التحقيق لعدم تحصيله حقيقة المعاد الجسماني على النحو المطابق للحكمة والشريعة فقال في الرسالة الاضحوية والعرض فيها الاشارة الى الهيئات الرديئة التي تبقى في النفوس بعد الابدان اذا كانت شريرة فاجرة فتعذب بها النفوس فيكون كانها بعد في الابدان لان وجودها في الابدان لم يكن مخالطة وجوارا وتعدد الطباع بل مناشئها من القوى البدنية وانقصار فعلها على البدن فهذان المعنيان كانا مانعين النفس عن الاستكمال الذي يخصها والفعل الذي لها في جوهرها والشعور باللذة التي تخصها والشهوة التي لها في نفس جوهرها فاذا وجد احدهما وهو الاثر الثابت في النفس من القوى البدنية بعد الفراق فكانت في البدن ولان الاثار الردية اما شهوانية بهيمية واما غضبية سبعية حكموا بان الاثار المكتسبة للنفس ابدان بهيمية او سبعية فكانهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة يجعل بعد الموت في ابدان من هذه الهيئات الردية سبعية وبهيمية انتهى كلامه وهو غاية ما يمكن تحصيله لمن لم يكن معتقدا لعالم اخر جسماني غير هذا العالم الطبيعي والعجب من ان صاحب هذا الكتاب مع انه مؤمن بوجود الاشباح المثالية لم يحمل معنى التناسخ على الذي على مثل الذي حملنا فجعل يقرر كلام اهل التناسخ تقريرا ويوجه توجيها كانه يعتقد صحيحا كما تراه قوله س سره وكانت علاقته مع البدن لتقوم في نفسه آه هذا دعا بعده كالشرك ذكره تمهيدا منهم لبيان صحة القول بالتناسخ فان القائلين به ذكروا ان علة تعلق النفوس الانسانية بالابدان تصحح وتكميل جوهرها وتفرقها كما قال حكيم اليونانيين ان النفس هبطت لتراش وكما قال الاخر انما نفسنا هو تثبت بجهلها في البدن انه هبط من محط اللطائف كانت تنقص جوهرها وتفرقها فاكتسابها الكمال فما دام النفس لاجل الافتقاد وجوديته فيها فهي لا تحرر متعلقة

بالابدان وتحرر متعلق السابق لا يغني عن التعلق اللاحق ما دام النفس فيها باقيا لاافتقاد موجب له قوله س سره والغيضة الانسانية خلقت تامة آه هذه مقدمة اخرى للقائلين بالتناسخ اثرها بعد المقدمة الاولى وتقريرهما جميعا ان النفوس المجردة لا يتعلق بالاجسام الا لنقص جوهرها وحاجتها الى الاستكمال والمادة البدنية استعدت باستعدادها لهبوط النفس اليها من عالمها النوري التجردي فعلمت انه لا يكون منه الا ما يحصل به يكون اتم الابدان واحسنها فالنفوس لا يتعلق اولا الا بالبدن الانسانية واليها الاشارة بقوله وهي اول منزل للنفوس الاسفهبدية فاذا لم يستكمل جوهرها كمالها الخاص بجوهرها وهي ادراك المعقولات والترفع عن الشهوات بل رسخ فيها الاشواق الجسمانية وعلائق الحس كانت باكتساب هيئات شهوية او غضبية امثلت الابدان كانت مناسبة لهيئاتها في الحالات المكتسبة من البهائم والسباع فصارت بهيمية بالفعل بعد القوة او سبعا بالفعل كذلك واما النفوس البهيمية والسبعية فلا يكون لها الترقي الى درجة الانسانية لانها دون تعلقها بابدانها صارت حسب ما كانت اشكالها واولها اعمالها بهيمية او سبعية موجبة لاستحكام علاقتها مع المواد الجسمانية اشد مما كانت فهذا تقرير مذهب هؤلاء القوم وقد علمت ما فيه من بطلانه قوله س سره ان تكون منزل للنفوس الاسفهبدية آه كان ما او جاحد لهذا المذهب بمعنى ان جوهر النفس الناطقة قبل تمام تعلقه بالبدن بكمال البنية الانسانية موجود في عالم العقل بالفعل حسب كمالها الاول ثم تنزل الى البدن لتحصيل ما هو من الكمال الثاني وهذا فاسد كما علمت في الاصول الماضية سواء كانت قبلها ثابتة او حسب الزمان فان الموجود في عالم العقل يمتنع عليه ما يحتاج النجية الى العنا من نزول العالم الشريف الى العالم الادنى والتنزل الى الهبوط الحجري اشعار بالدوام ومعدن الشرور والجهالات قوله س سره ولما كان الجوهر الناسق مشتاقا بطبعه الى النسار آه هذه مقدمة خطابية بل لا وجه لها عند الحكيم فان البدن ليس فيه ولا في بقائه ادراك الجوهر المجرد والنور المدبر حتى يشتاق فرد مبنى الشوق الدعاء العالم الملايم على تقدير ان يسلم ان للقوى الحسية عندها الادراك العقلي فالذي ادعوه من الحنين بكاد ذكره المعلم قبيل هذا بقوله هذا حنين الى عالمها غير مسلم فان القوي لا يبقى بابدانهم لا يجرا العلاة بل يعلم بجرا ابدانها ويتحرك نحوه وفيه كلام لان القوى السافلة من جوهر نحو العالية لو تجاوز فيها ويشرق اليها طلبا فطرها في بال شيئا منها قبل الوصول شيئ نحو بعد الوصول على نحو ما الفهم المقامي عليه ان بال العقلا القياسين من قبل ومن بعد فالحق ان الصورة الطبيعية في المادة الانسانية تدرجت نحو الكمال واستكملت شيئا فشيئا الى ان وصلت

عليه م

حال النفس الناطقة وما بعدها وهنا يرشدك الى بطلان التناسخ باقسامها حتى القول بالمعاد
الجسماني على وجه مقصود جمهور الظاهريين من الاسلاميين فان النفس بعد ما تحققت تعلقت
بوجودها الخاص بها استحال ان ترجع الى تدبير بدن واستينان عنصر جمادي او نباتي او حيواني
وتعود الى فطرة اولى بعد حصول فطرة ثانية سواء تعود الى المادة التي فارقتها كما زعمه اولا او الى
مادة اخرى كما عند التناسخية على انه يلزم الاول في دنيا دة وهي ان تعود النفس الى المادة الاولى
بعينها اذا فرض فلا يخ اما ان يكون الى تلك المادة التي كانت حاصلة عند الموت او جميع المادة
التي قارنتها جملة ايام العمر فعلى الاول يجب ان يبعث المجذوع والمجزوم والمقطوع يده في سبيل الله على
صورته وهذا قبيح عندهم ولا يحشر جميع اجزائه ومقاديره المتفاوتة في كمال النشو وصورة اعضائه المختلفة
بحسب الطفولية والصبوة والشباب والشيخوخة ونحو ذلك وعلى الثاني يلزم مفاسد اخرى منها كون جزو واحد
بدنا وبدلا او اساقطه لاستحالات واقعة بين الاجزاء العضوية بحسب الغذاء وبعضها في فضله
الغذاء المبقى كما ثبت في الطب ومنها كون انسان ولحمه غذاء لحيوان آخر كما قرر وضوحا كما في المغتذي
من الناس في البلاد التي يحكى ان الناس فيها يغتذون بالناس او الى غير ذلك مما ذكره الشيخ الرئيس
في الاضحوية ولذلك انكر هو ومن في طبقته المعاد الجسماني حيث لم يظفروا على طريق تحقيقه ولم يتيسر لهم
سلوك سبيله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (قوله) سوى ما قال به طائفة من قدماء الفلاسفة القائلين بالتناسخ
يحتجون لصحة دعواهم بقولهم ان النفوس قد صح من امرها انها جواهر مفارقة المادة وصح في امرها
انها تفارق الابدان بعد الموت وصح ان الابدان الماضية غير متناهية فلا يخ اما ان يكون النفوس
متناهية او غير متناهية فان كانت النفوس الموجودة الان المفارقة للابدان غير متناهية
مجتمعة لا يتناهى بالفعل وهذا مح وان كانت متناهية ابدانها الماضية غير متناهية لم يكن بد من التناسخ
وتكررها في الابدان فوجب القول بالتناسخ ثم ما [illegible] ان اكثر الادلة على ان وجود
النفس قبل البدن قالوا فاذا كانت النفوس موجودة قبل الابدان على ما ادعوا لزم وجوب
التناسخ [illegible] بان النفس لو كانت حادثة بحدوث البدن لكان وجودها الى
حسب مزاجه فكانت من الهيئات البدنية واعراضها المادية والذي وجوده كوجود الهيئة قائم بالالة
لا [illegible] ان يفارق في حال من الاحوال الابدان بل ينقلب بهيئتها فلا يكون باقية وهذا [illegible] ان يكون كالات
[illegible] الاخرى [illegible] وهذا ايضا لعدم تركيبها من مادة وصورة بل هي في جوهرها مستغنية
عن المادة وقد ثبت قائمة في المادة بجوهرها فثبت ان كان جوهرها جوهرا لا في المادة فح

ان يعرض

ان يعرض لها ما يلاقيه المادة لانها في جوهرها واحدة لا مقدار لها ولا كمية ولا احتمال للتجزي اصلا
وكلما في الجسم يحتمل تلك الامور ولعلها اعراض وان ظن قوم انها قبل البدن من المفارقات ثم
[illegible] بالبدن فقد اخطاوا وهي العلم الاول خطأهم فيما بحثه بعد الطبيعة وقد ظهر
ان النفس غير حادثة بحدوث البدن ولذا كانت النفوس موجودة قبل الابدان وجب ان يكون
لها في الوجود السابق عدد غير محدود [illegible] في ابدان غير متناهية فالتناسخ اذن واجب
قالوا وايضا شعرنا لو وجب للنفس بعد مفارقتها مقارنة المادة ولم يجب مثل ذلك بعد مقارنتها
مقارنة مثل تلك المادة فانه ان كان المقتضي للمقارنة طبيعتها فالطبيعة ثابتة في الحالتين
الثانية وان كان السبب فيها حصول مزاج بدني يصيد النفس كالشبكة للطاير فجاز ان يصير
مزاج مشاكل لذلك المزاج او مقاربه فليس الذي يتعلق به النفس من المزاج امر لا يحتمل التناسب
وقد اختلف مزاج انسان بحسب الاسنان المختلفة الاغذية والاهوية المختلفة وان كان
في مفارقة البدن هيئة من الهيئات الملكية فيمنعها ان تعود اشتمل تلك الهيئة من الملكية
الواجب كلمت النسبة بين انفعل الحركات [illegible] وان كان السبب [illegible] لا يكن
[illegible] ان يعود النفس المفارقة الى البدن ممكن والممكن في الابديات واجب ان
كان السبب طلبه للكمال بتوسط الالات البدنية فهنا ايضا جايز لها في حال المفارقة للبدن
ناقصة عن الكمال الذي من شانها ان كانت [illegible] كان طلبها الباعث الى
الكمال موجودا معها [illegible] البدن [illegible] لتعقيد
المسلط عليها [illegible] بعد خروجها من البدن
ناقصة معطلة وقد قالوا لا وجود للمعطل في الطبيعة قالوا ونتعجب من ارباب التناسخ
بان النفس لا يتناسخ ولا لكانت مدة وجودها بين البدنين معطلة ولا معطل في الطبيعة
ان يكون النفس فيما قبلها معطلة [illegible] معطلة مدة لا نهاية لها [illegible] جملة ما يحتج به اهل
التناسخ على الاشتراك كما حكاه في [illegible] فيجب على العاقل ان يقف على مواضع الغلط
في كلامهم [illegible] الى وجه التخلص عنها [illegible] النفوس موجودة قبل الابدان ثم في
احتجاجهم لذلك [illegible] على وجه مخصوص [illegible]
وقد حققنا الامر فيما سبق وبينا ان النفوس حادثة بحدوث [illegible] البقاء ثم [illegible]
انه يكون وجود النفس بعد مفارقة البدن كوجوده قبله [illegible] قبل لم يرهن [illegible] علة من العلل منع

الشيخ

الدخول في الابدان كما اشرنا اليه واذا فسدت المقدمات لم يصح القياسات التي بنوها على تنبيهاتهم تبيينا بيانا برهانيا انه لا يمكن عود النفس بعد الموت الى بدن منفصل يقع به بينها نحو معها ان النفوس الغير الكاملة بالعلم والطهارة سواء كانت شقية او ساذجة اذا فارقت الابدان العنصرية تجردت عنها يلزم على من انكر المعاد الجسماني واقتصر المعاد على الروحاني كابي علي وابي نصر وغيرهما ان يكون معطلة ابد الدهر والاعتذار بكون بعض الاجرام الفلكية موضوعا لتخيلاتها مما قد ابطلناه وبينا فساده وههنا زعم الاسكندر بان النفوس الساذجة تبطل بعدما تبين والتحقيق فيه موكول الى ما ذكرناه في كتبنا **قوله** س ره ان باب الكلام يجري جميع القياسات المتقدمة الضعيفة الا انما اشرنا اليه انه يمكن حمل كلام افلاطون والاقدمين وساير اهل الشرايع الحقة من القول بالتناسخ على ان غرضهم هو اثبات المعاد الجسماني في النشاة الاخرة على وجه مفصل في هذا الكلام ان كان مولك منهم يمكن ان يحمل على معنى ان جميع الصور الحشرية من نتايج اخلاقه واعماله كما في قوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يوم يكون الناس كالفراش المبثوث بان يكون معنى حشرها اليه مسخ النفوس الانسانية على صورة الوحوش ونحوها **قوله** س ره فاي خلق يغلب على النفس الاستهيابية هذه المقدمة مسلمة انه كون صوغ الكيفية النفسانية يمكنها في النفس وجها لان يحصل في النفس صورة جوهرية مناسبة لها بمنزلة مبادي الفصول المنوعة للانواع الجوهرية الاخروية الحيوانية كما عرفها فان النفس في مبدء الفطرة خالية عن الصفات والاحوال والملكات الى بحر وغيرها ولذا تكون منها صدور الافاعيل من قسم من الاقسام الشهوية والغضبية وغيرهما دفعة اذ بقيت عليها السابقة الاملاءات والاشواق التي من جنسها خرجت من القوة الى الفعل في نوع من الانواع كالبهايم والسباع كالشياطين او الملائكة فصارت هي بحسب الحقيقة الى ان ذلك كله عين واقع في عالم الطبيعة وعالم النوم هذا الحس فان الحيوانات النفسانية غير الحيوانات الطبيعية فكذا صورتها التي يخرج منها من القوة الى الفعل في نوع انما يكون صورة اخروية غير مشاهد بهذه العين ولا هذه الحواس بل بالحواس الباطنية المستعملة في عالم النوم وعالم الموت والنوم اخو الموت لكنه اخ صغير والاخ الكبير هو الموت فان قال قايل ان النفس كما ثبت في موضعه انما حدثت في البدن بعد ان خرجت المادة البدنية من القوة الهيولانية الى الفعل في صورة نوعية معدنية ثم نباتية ثم حيوانية فصارت صورة انسانية بعدما استفادت مراتب الصور السابقة قواها وتوابعها فاذا كانت هي بمنزلة الصورة للكل فكيف يكون مادة لشيء من الاشياء ولا ان النفس بسيطة والجسمانية ما يكون

فالى الفعل يمتنع ان يكون هو بعينه ما بالقوة فالجواب ان النفس فيها اول التكون وان كانت صورة تمامية لهذا البدن المخلوق على كمال ما يمكن للمادة الطبيعية ومبدء لساير الافاعيل الحيوانية وما يليها الا انها خالية عن جميع الصور الاخروية والهيئات التي لا وضع لها ولا تحقق لها في هذا العالم فهي بالنسبة الى وجود الاخرة كالهيولى الاولى بالنسبة الى وجود هذا العالم جهتا القوة والفعل بالقياس الى النشاتين ممكنة الاجتماع في جوهر بسيط فان كل موجود من موجودات عالم الاخرة مسلوب عن كل موجود من موجودات هذا العالم يجمع عدم تلك مع وجود هذه والقوة لا يزيد على المحض السلب فيما نحن فيه مع الوجود فغير النفس الانسانية ليست فيها قوة وجود الاخرة بل فيها السلب المحض بخلاف هذه النفس فان فيها تلك القوة خاصة لا في غيرها من نفوس الحيوانات والنباتات لا لوجه بعيد في غاية البعد **قوله** س ره والمزاج الاشرف ما للضعيفة الانسية وهي اولى بقبول الفيض الجديد هذه الاولوية لا يمنع حيضان ساير النفوس والصور على ساير الامزجة كل بحسبه **قوله** س ره فلا ينتقل اليها الا انها على سبيل الانفصال من غيرها اليها غير انفصالية لكن قد علمت ان حصول النفس الناطقة في البدن انما كان بعد تعلقيات الطبيعة في الاطوار الجمادية والنباتية والحيوانية واستكمالات الصور اللاحقة عليه والانتقال انها على الاتصال بحسب كمالها في الاستعداد الى ان بلغت حد الناطقة **قوله** س ره فيحصل في الانسان الوحدانيات بعد كينونات دفعة هذا مشترك الالزام والاستحالة سواء كان النقل من الحيوان الى الانسان على سبيل الصعود او من الانسان الى الحيوان الاسفل على سبيل النزول فدعوى ان ساير الوادع الامزجة لا يفيض عليها الهوية صورة ولا نفس دعوى بلا بينة وما دليل بل البرهان قائم ببطلانها فان الامزجة والاستعدادات من توابع النفوس والصور وتوادنها بوجود ان كانت بوجه اخر من الاسباب والعلل النفوس والصور فالقول بحدوث مزاج حيواني من غير حافظ اياه من نفس او صورة قول سخيف وعليه يلزم فان قلت هذا الحكم يلزمك حيث حكمت بان النفس الانسانية قبل حصولها بالفعل كانت مصدر الافاعيل الحيوانية من الاحساس والتحريك فقط فكانت نفسا حيوانية ثم انقلبت اليها كمال اخر يحدث الناطقة في المادة البدنية فحصل هناك هويتان او كينونتان في مادة واحدة فان اعتذرت عن ذلك بالتقدم والتاخر وكون احديهما كالقوة المادية للاخرى والاخرى كالمستكملة اياها فلك لاحد ان يعتذر ههنا بمثل ما ذكرت قلت هنا مقدمع

قيل ان القوى وسائر القوى الناطقة هي في الاصل والحقيقة الجوهرية في الانسان الحيوانية وغيرها من مبادي
الافعال والانفعالات الاعراض فانما يعرف بعينها ان الامر الواحد لا يختلف بالجوهرية والعرضية [illegible]
او وجودية انما يعرف باثارها ولوازمها الخاصة والقوى تعرف بمبادئ افاعيلها فمبدء الحس والحركة هو
المعنى بالنفس الحيوانية سواء وجدت في الحيوان او في الانسان خاصة كما ان مبدء النشو والتغذية
هو النفس النباتية سواء تحققت في نبات او في حيوان فكونها حدثت منها في غير الانسان جوهرا
وما حدثت منها فيه عرضا فلا يكون حقيقة واحدة جوهرا تارة وعرضا اخرى حتى يكون من قسمة الوجود
غير مفتقرة الى موضوع ومفتقرة اليه من غير ان يتفاوت شدة وضعفا وذلك يبطل قطعا بل بان الجوهر النطقي
من الانسان هو بعينه جوهر الحس متوهم متخيل حساس نام مولد محافظ للمزاج حيث المحصل للابعاد
والمقادير فيقع عليه جميع هذه الاسامي التي هي مبادي هذه الاثار فالوجود الجمعي انما يشتمل على هذه
القوى [illegible] فانها الكل من حيث لا كثرة بل هو الكل في وحدة **قوله** قدس سره ولا يلزم من استعداد
الانسانية الفوز بالسعادة كانه جواب عن سؤال مقدر فهو انما اشرنا اليه من ان الحد المذكور اي كون
حيوان واحد هو بيان [illegible] على تغير لا انتقال النفس الانسانية الى
الاسفل [illegible] عاشق الظلمات [illegible] ان النفس [illegible] تجرد ولم يحصل لها
معرفة عالم العقل والنور ليكتسب شوقا الى ما فوقها حتى تنجذب الى ذلك العالم [illegible]
شهوية او غضبية توجب شوقها الى الجسمانيات [illegible] تنجذب [illegible] اسفل السافلين
ومأوى الغافلين [illegible] **قوله** قدس سره فينجذب بالضرورة الى [illegible] التحقيق في هذا المقام
ان الانجذاب والميل وما يجري مجراهما من اقسام الحركة قد يكون جسمانية وقد يكون نفسانية فالحركة
الجسمانية سواء كانت [illegible] او طبيعية [illegible] والحركة النفسانية [illegible]
بحسب [illegible] والحركة الجسمانية [illegible] تحتاج الى مثل تلك الحركة [illegible]
جسمانية فان من اراد ان يمشي الى بستان او [illegible] يحرك [illegible]
[illegible] والشوق حركة نفسانية الى المشتاق اليه ثم ينضم الى تلك الحركة النفسانية حركة
البدنية [illegible] الشوق [illegible] والحركة النفسانية [illegible] المقصود [illegible]
الحركة البدنية [illegible] الانسان [illegible] فلو كان الانسان قويا [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الاشتغال [illegible] الحركة البدنية [illegible]
اليه [illegible] ليكون عنده حاضر [illegible] فالنفس الانسانية [illegible]

التصور [illegible] تاكد [illegible] يحتاج الى استعمال البدن في الوصول الى [illegible] حتى [illegible] لا تصورا
[illegible] بالصادق [illegible] التي ذكرناها فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول النفس عند تجردها من
هذا البدن اذا لم يكتسب كمالا عقليا وكانت [illegible] الشهوات النفسانية من المناكح والملابس وغيرها
فينجذب [illegible] الانجذاب النفساني على نحو ما ذكرنا ولعل في ذلك كفاية [illegible] من غير حركة
الى بدن حيوان من هذه الحيوانات سواء كان على وجه الشقاوة والسعادة مما يحتاج تحقيقه [illegible]
[illegible] الذي [illegible] من الانجذاب [illegible] شوق النفس الى الاغراض الحيوانية هو
الانجذاب النفساني الى صورة نفسانية لا الانجذاب الطبيعي الى صورة طبيعية فان هذا غير لازم
ما ذكره [illegible] كيف وقد ذكر الشيخ [illegible] في بعض كتبه ان [illegible] في التناسخ الذي
ذكره [illegible] مثل افلاطون [illegible] وكلام ناموسي [illegible] الهيئات الرديئة
التي تبقى في النفوس بعد الابدان اذا كانت شريرة فاجرة فيتعذب بها النفوس ويكون كانها في الابدان
لم يكن [illegible] في المادة بل [illegible] القوى البدنية [illegible]
[illegible] لا انها [illegible] اما الشهوية بهيمية او غضبية سبعية فكان الاثار المكتسبة للنفس الشريرة
ابدان بهيمية او سبعية فكانهم قالوا ان النفس الشريرة والفاجرة تحصل بعد الموت في ابدان من هذه
[illegible] او [illegible] سبعية وبهيمية هذا ما ذكره والشيخ [illegible] لم يتعلق [illegible]
وحمل هذه الاصول [illegible] في الصور على نحو التجوز والتشبيه دون الوقوع والتحقيق
قوله قدس سره فان الحكمة التي لاجلها اقترن النور الاسفهيد بعلايق البدن من انها حيث الحال
بعد باقية الحكمة [illegible] وجودا لتبعث [illegible] من بلوغ كل ذي حاجة [illegible] والجبلة الى
حاجته ووصول كل ذي نفس الى بغيته وجميع الاغراض والمقاصد الموجودة في هذه الدار منحصرة
[illegible] الابدان بما هي ابدان كالاغذية والالبسة ونحوها انما هي للاجسام بما هي اجسام كالاحياز
والامكنة والاوضاع وليس فيها شيء من اعراض النفوس بما هي نفوس لو انها [illegible] الاعلى
[illegible] فان من بنى بيتا او حصل طعاما او اكل غذاء او نكح نكاحا فالغاية في جميع هذه
الافعال تحصيل صورة نفسانية موجودة في غير هذا العالم الطبيعي المحسوس والسبب فيه ان النفس
امر غير محسوس [illegible] الجملة امر غير محسوس [illegible] فاذا كان الامر كذلك
فالحكمة [illegible] النفوس [illegible] العقل بالفعل [illegible] الصورية [illegible]
[illegible] الا بحوادثها [illegible] الطبيعية وهذه الا

الكشفية فتشوق ما نظر والحول الى الاخرة ايمان لطيفة ولكل نفس قسط من الكمال الذي يتاح الرتبة
العذاب عبارة عن التعوق عما اكتسبته النفس شوقا اليه ولم يحصل حجابا يطرحه يطرا اليها ويحصل حجابا
للطيران الى غيرها اشارة نحو وغيره تفصيل يتجدد في الكتب الالهية والشرايع النبوية لمن كنت من اهله
قوله س سره والنوع لا يتم لغيره اه نعم النوع الحيوي لا يتم الا بنوع حتى يكتنا النضا في با منا في دا العقل بالفعل
وليس كل نفس انسانية بالغة في مدة هذا الكون الى مقام عقلي بل رب نفس لم يتصور غير الخيال كالا الشوقي
الى الحية العالية والمبدا الفعال فتمامها الحصول لما هي قاصدة اياه منجذبة نحوه بحسب الطبع كما قررناه ثم
البحث في هذا الكمال العقلي لذا لم يحصل لها مادة لكونه في هذا البيت الجامع وقرائه هذا الكتاب لم يزيد
النوع المنقوش بنبراس الهامين صورة النشايين فكيف يحصل لها من الرجوع الى فطرة البهايم والحشرات
نصير بعينها حمارا او كلبا او ثعلبا او فعانة الخنزير قوله س سره ولا يرتقى من الصياصي الصامتة الى الا
بل يتحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت فيرتفع الجزم من هولاء بعد انتقال شيء من السوافل الى
الحقيقة الانسانية وجوزوا عكس ذلك من هبوط نفسانيها وليعلم ان لكل من الانتقال والاعتقاد
وجها صحيحا ووجها فاسدا فالوجه الصحيح في الانتقال عبارة عن الاستكمالات القوة الكيانية
في المادة الانسانية الى حد الناطقة بعد طي مرتبة الحيوانية وعادتها ولعلها الوجه الصحيح في النزول
من هوتها الى الهاوية الهوى وحشرها في القيمة في صورة ما يغلب عليها من مبادي الهيئات الرديئة
واما الوجه الفاسد فيهما جميعا فالتناسخ المشهور هو نقل النفوس من بدن الى بدن اخر في الصعود
كما راه طائفة من التناسخية وفي النزول كما راه طائفة من التناسخية في النزول كما اخرون منهم قد
ذكرنا برهان العام على بطلانهما وكذا ابطال كل منهما بخصوصه ببرهان خاص ذكرناه في كتاب المبدا والمعاد
قوله س سره ولكل خلق صياصي اه لما كانت الحقيقة الانسانية جامعة لجميع المعاني الوجودية في كل
العالم بالقوة وهي سر الخلافة ومظهرية الاسماء الالهية والانسان الكامل هو الذي خرج فيه تلك
المعاني من القوة الى الفعل على وجه التعديل والتقويم وكل قوة منها تجري بنفسها الدائم تنحو بها
الوضع صار مسيرا لتوقعها الى غيرها الحق ويجد غيرها ساخرة وتقويم غلبة على اثر التقى العقلي فخرج
عن طاعة الدنيا الالهي فيكون حكم الانسان حكم الحيوان العجم الذي وجد فيه تلك القوة مهملة
مهملا من حكومة حاكم العقل والشرع بل يصير اضل كما في قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل لان كثيرا
من الكلاب والانعام تستعمل القوة الغافلة المنفصلة عنها ضربا من الاستعمال في اغراض صحيحة
من غلبة غير قوة من القوى السافلة وخرج فيه عن طاعة الملكوتية بالكلية فلم يستعملها العاقلة ايا

على التعبير ... كلام ...

فطرتها

في فطرتها الحق بل اشكو كالا رفضا ذلك القوة سخرية العقل مستعملة اياه في طريق الباطل ومثل
هذا الانسان ظاهره على صورة البشر وباطنه على صورة الطاير او السبع او الخنزير او الكلب او البهيمة
او الجن بحسب ما غلب عليه قوة من القوى السافلة او رسوخ صفة من الصفات الردية فهذا هو
المسخ بحسب الباطن واليه الاشارة في الحديث عن النبي ص في من قوم اخوان العلانية اعداء السريرة
يلبسون جلود الكباش من اللين قلوبهم كالذئاب فهو في هذه الامة يوجد كثيرا كما وجد المسخ
بحسب الصورة في بني اسرائيل كما قال تعالى فجعلوا قردة وخاسئين وحقية التفكير لذلك وكيفية الايجاب
تفضلوا قاعدة نفي التناسخ قوله س سره ولكل باب منهم جزء مقسوم اقتباس من قوله تعالى ولكل باب منهم
جزء مقسوم حملا للشجرة الخبيثة بالنسبة الى الخلق واحد من الاخلاق الردية التي هي ابواب لدخول الجحيم
وللاية تاويل اخر هو ان النفس الانسانية كما علمت مجمع القوى العالية والسافلة بحسب القوى النظرية
والعملية كما قيل من الملائكة من بعض قواه والشياطين من بعضها والسباع من بعضها والحيوانات
والبهايم من بعضها الان فيكما اشرنا اليه جامعية جميع القوى ومظهريته لجميع الاسماء بالقوة كما في
العقل البسيط كلها بالفعل عند التحقيق لجميع القوى اي اوزان الانسان بالقوة او بالفعل فاذا انسلخ
الانسان عن الفطرة وغلب عليه بعض القوى السافلة ورسخت فيه ملكة ردية من الملكات تصور
بصورة حيوان مناسب لتلك القوة مشاركة في تلك الصفة الذميمة ويخرج باطنه من احد القوى
الى حد الفعل في تلك الصورة وقام في القيمة يحشر عليها وعلى هذه السبيل حال كل واحد
من الافراد الانسانية المنسلخة عن الفطرة المحشورة في صور حيوانات متخالفة الحقائق متباينة الانواع
بحسب تخالف الصور والصفات حقيقة ونوعا او بحسب تفاوت الاخلاق والملكات شدة وضعفا
فقوله تعالى ولكل باب منهم جزء مقسوم اشارة الى ان لكل صنف من اصحاب الجحيم مدخلا خاصا منه
يدخلون جهنم داخرين وهي لا محالة من القوى السافلة الساعية اياه الى الجحيم كما في قوله
ويجلون منها كل ما يتحرك ويهيج من سلاسل ثلاث قوى كانها كانت جزء من الانسان متفضا
فيه جملة فصارت منفصلة متجزية متفككة عن غيرها من القوى بحيث انسلاب ما بين القوى عن
الانسان الشقي عند انصافه على هذه القوة الرديئة قوله س سره ولكل رتبة كبا وجاسا او ساطع
ومنتجب منهم فهذا الباب كما مرت اليه الاشارة ان النفس عند كونها في بدن الانسان بما فيه
من الاستعداد التام وما يتهيأ له من الاسباب الداخلة والخارجة لاجل تحصيل الكمال ثم تفق
له من الكمال ما يخلص به عن الوبال فيجرد حتى يتقلب في ملك السماء والدرجة ويحصل منه قوة

الترقي الى عالم المفارقات العقلية فالحاصل ان اتصال النفوس بعالم العقل بعيدا نتقالها عن الابدان
الانسانية الى ابدان اخرى اما الحسية الدنية الناقصة غير معقول لانها كلما سفلت في الخسائس
الدنية كالمخالية والدودية مثلا صارت ابعد من المبادي العقلية فكيف يرجع الى العالم العقلي بحيث
ينتقل بتلك الطريقة اليها وبعد صارت صور بشرية وهذا مما يحكم به الفطرة السليمة **قوله** من سريع كل
قوم من انواع الصناعات من الصوات اشبههم خلقا وعليه اه فذهب بعضهم الى ان كل نفس غير كاملة
فانها ينتقل عن بدنها الى بدن يشبه الطباع بالرذيلة الناشية عليه حتى تتخلص من المادة فالذي رذيلته
من باب الشهوات ينتقل مثلا الى بدن مناسب له كحق الخنزير [illegible] لا الى ابدان الثعالب والكلاب
والاشباه والحكايات [illegible] لابدان [illegible] واشباهها [illegible] والذي رذيلته من باب الغضب
ينتقل مثلا الى بدن سبع ونحوها كخلق التكبر والشجاعة لابدان الاسود [illegible] الى غير ذلك
الحيوانية والعقارب [illegible] حتى انه ان كان [illegible] في باب المعاملة وهو
[illegible] النوع الذي [illegible] هذه الاقاويل يحتمل صدورها
عن اساطين الحكمة الشرعية [illegible] ليكون اقرب الى افهام العامة ويكون المراد
زجرهم [illegible] من الرذائل فانهم اذا [illegible] بالامر الحقيقي من السعادة والشقاوة الاخروية
لم يتصور [illegible] ما ذكره بعض اهل النظر كالشيخ ابي علي [illegible] في تاويل ما ذكره الاقدمون
من الحكماء وما يوجد في كتب الانبياء عليهم [illegible] ان الجميع محمول على التحقيق دون الرمز والتاويل
قوله [illegible] ان لكل مزاج [illegible] النور القاهر [illegible] فالكلام غير واجب الصحة اه لا شك
ان كل مزاج بحسب جهة [illegible] عن [illegible] كالايناس [illegible] وكان
او [illegible] المزاج يحتاج المحافظ [illegible]
ان الوجود [illegible] متفاضلة في الشدة [illegible] الضعف والكمال والنقص وما من مرتبتين
متفاضلتين من الوجود الا ويمكن ان يوجد بينهما اوساط كثيرة وجميع هذه المقامات الوجودية
متحققة اما بالجملة او تفصيلا [illegible] كيفية الاستكمالات المادية الانسانية من حد الصورة [illegible]
الحساسية [illegible] على هذا القياس استكمال المواد الناقصة الصور كالنباتية والحيوانية
وبالجملة القول بانه لا يفيض على شيء من الامزجة [illegible] حيوانية الا على المزاج الانساني الذي يفيض
عليه في الشهر الرابع [illegible] مبناه على انكار [illegible] الوجود [illegible]
ولا ضعف فيه **قوله** [illegible] هذا المذهب [illegible] ثالثا [illegible] النقل الى المعادن والنبات

فلا سبيل الى تعطيل النفوس المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات اه اقول هذا التعطيل لازم
في النقل الغير الطبيعي للنفوس في هذا العالم كالاستبعاد ما ذكرناه مرارا **قوله** وافلاطون ومن قبله من
الحكماء قايلون بالنقل اه واعلم ان الاصحاب بالتناسخ بالمعنى المشهور تمسكات الاولى التشبث
بكلمات الاوائل وباشارات الانبياء المعصومين عن الخطاء سلام الله عليهم اجمعين وبآيات
الصحيفة الالهية والاحاديث النبوية كما ذكر في المتن والشرح عدة من كل منها ومن الآيات قوله
تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين والجواب ما اشرنا اليه من
المنافي لاكثرهما وقوع مقتضاه في النشأة الثانية والدار الآخرة [illegible]
في حل ما ورد من الكلمات والآيات على التناسخ من الغفلة عن تحقيق عالم [illegible] عالم المادة [illegible]
عالم العقل غير [illegible] الناس بحيث [illegible] الاشقياء والمتوسطين في العلم والعمل على الابدان
كهيئات نفوسهم فيكثر [illegible] في ابدانهم الاخروية المناسبة لاخلاقهم احقابا كثيرة الى ان يزول
عنهم تلك الهيئات ثم يتخلصون الى عالم النور ان شاء الله واهل العذاب منهم [illegible]
[illegible] في ابدان مناسبة لجرائمهم وفواحشهم وبحسب كل هيئة رديئة [illegible] في هذا بدن
مناسب لها حتى تزول تلك الهيئة عن نفوسهم فينتقلون في بدن اخرى بحسب هيئة اخرى او هيئات
اخرى وهكذا حتى يزول الهيئات عنهم كلها ان لم يكن الجهل المركب [illegible] في الغاية فقوله سبحانه
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم الاخروية
على الوجه المذكور لا كما زعمه التناسخية وقد مر الفرق بين النقل التناسخي والنقل المعادي
والثاني ان احتياج النفوس الى الابدان لانها ناقصة بالقوة ولا شك ان نفوس [illegible]
صارت [illegible] مما كانت في اول فطرتها فهي احوج الى الابدان واشد [illegible]
مما كانت **قوله** في الجواب ان هذه النفوس في مبادي الفطرة هيولانية في كل الهيئات النفسانية
والكمالات العلمية والعملية الا انها في مدة كونها في البدن يكتسب اخلاقا وعادات وملكات
رديئة او فاضلية فيصير بالفعل بعد القوة اما في [illegible] اخروية من جهة اكتساب ملكات
[illegible] واعتقادات باطلة واعمال قبيحة وعلى اي حالة يصير ذات مصورة
بصورة ملكية او شيطانية ان كان الكاسب من باب العلوم والاعتقادات او بهيمية او سبعية
ان كانت من باب العمليات كالشهوة والغضب وبالجملة يحصل للنفس وجود ثان وصورة ثانية اما
نورية ملكية ملذة او نارية شيطانية مؤذية [illegible] ان هذه الاخلاق [illegible]

حصول العلم والطهارة واما في شقاوة اخروية من جهة م

البدنية كلها مؤلمة موذية في الحقيقة وانما لم يقع الشعور بها والاحساس باذيتها لاجل سكر الطبيعة وخدر
النفس في شغل هذه الدنيا الا ترى ان العداوة والبغضاء والحسد والنفاق والعناد والمجادلة والشهوة و
الفسوق والعصيان كلها نيران حاصلة محرقة للقلوب معذبة للنفوس مؤذية للارواح وهذه النيران التي
ظهرت شعلتها واحترقت بها في الدار الاخرة هي بعينها موجودات في نفوس الاشرار بحيث لو انكشفت
لبصائرهم بعيونهم الباطنة وانما لم يحسوا بها احساسها لانها لا يمكن ان يدرك على وجه ظهورها
لهذه الحواس الدنيوية والمشاعر المادية ولا الشعور بها لكثرة الشواغل بما يناسبها من الملائمات لا جل
الآلات المادية الساترة الحائلة الثالث ان الجهال والفسقة ربما قلت شواغلهم الحسية بنوم او مرض
كالمبرسمين فيطلع نفوسهم على امور غيبية وليس ذلك الا لاتصال النفس بعالم الملكوت فاذا حصل
ذلك للاشقياء حين كونهم في الدنيا مع شواغلها الطبيعية فعند التجرد عن الابدان وعدم الاشتغال
بالفسوق والشهوات اولى فاين تحقق الشقاوة والعقوبة المترتبة عليها في شأن النفوس التي لا
ينقطع علاقتها الا شقيا الاجرام بل تنتقل نفوسهم الى ابدان الحيوانات المعتبرة بها لا علاقة لهم ومعقوبة على الغاية
من الحجاب اما اولا فلانا لا نسلم ان نفوس الاشقياء انما حصل لها انس وشبه لاجل تعطل الحواس ضرب
من الاتصال بالمبادي يجب بسبب ان يحصل لها ذلك في الاخرى ايضا الجواب ان يكون لنفوسهم نوع اشتغال
اشتغال عن الملأ الاعلى باعتبار من عظائم الغايات بما لا يحصى لها من السلاسل
والاغلال الى المحجوبين عن مشاهدة عالم الانوار المنغمرة في الطبع والرين الشامل لها فقوله تعالى
نطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ولعلنا نبين اعتبار هذه
الا انما العامل الاكتساب بعد عالم الحركة والسعي والسفر الا ان الدار الاخرة دار الجزاء والحساب وعالم
العقاب والثواب والرابع ان العالم الذي فيها الآلات والبليات والشدائد والعذاب والالم والنقيصة
هو هذا العالم العنصري المركب من الاضداد دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها وادونها
فينبغي ان يكون من جهنم الاشقياء المردودين الى اسفل سافلين وسكانها التي هي ابدان الحيوانات
بما ركبها المعدة للآلام والاسقام والسكرات الناتجة للموت او القتل كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها اذ تركيبها حيوانات للاشقياء ومعاذه اخلاقهم لا على السعداء الذين لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لا محالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة
التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم لغلبة الاخلاق الرذيلة والهيئات المظلمة
في نفوسهم واذا انتقل نفوسهم الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا التي

هي عارضة لهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب التام في نشأة لا ينافي كونها احسن
النشئات وادومها فان النشأة التي يقع فيها العذاب للاشقياء والتنعم للسعداء هي النشأة الآخرة
التي هي اصفى والطف من النشأة الجسمانية لان الملذ والمؤذي بالحقيقة صور غير محسوسة بهذا الحس
الظاهري بل اشعر النار المحرقة للانسان شيء كل الا اللذة والايلام وكان سكر الطبيعة وخدرها مانعا
عنها فاذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء حاد البصر جليا والقرين عتيدا كما في قوله تعالى لقد كنت
في غفلة عن هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وقوله حكاية عنهم هذا ما لدي عتيد فجحيم الآخرة وان كانت الطف
من الدنيا الا ان عذابها اشق واخزى فكان لها اوجع ولم ان ما اختلاف الطبيعة وسكرها وان تقاع
الشواغل البدنية عنها ومن تامل في الاحوال التي تعتريها احيانا يتوجهها الانسان عند النوم استيقن
ان عذاب الآخرة والمها اشد وابقى لانها اشد استقرارا في النفس واوصل اليها من هذه المحسوسات
الخامس ان التعذيب بالجهل المركب غير واضح كان يلحق الجوهر الروحاني عند التجرد فكيف يحصل
من مثله هذا التصور المحض وقد ليس معرفة التخيل والجهل المركب فنشاؤه المتخيلة ولا بد فيه من
تصورات وتصديقات مخالفة للواقع ومعلوم ان الفايض من المبادي العالية ما لم يكن سوء استعداد
جرمي لا يكون الا ما يطابق الواقع فموضوع التعذيب ان كان جوهرا عقليا فلا تعذيب له بالجهل المركب
وغيره لعدم التخيل لها بل ربما في الباب ان يبقى فيها اخلاق وملكات فاذا لم يبق بعدها الى ذلك
بالكلية ولا شوق الى ما لا تتصوره بوجه ولا خصوصا ولا قوة شوقية فلا تألم بالشوق الى مشتهيات
النفس ايضا وقد انقطعت المشتهيات الحسية فكان له حال من سكنت قواه فنال الغبطة من الاحرى
الى الاستقرار وان كان موضوع التألم الدماغ الانساني فهو فاسد حالة الموت ومعه فساد
التصور والتذكر وان كان جسما اخر فلكيا كما ظنه بعضهم او جمادا خارجيا كما زعم اخرون فقد
بين فساد القسمين في موضعه ويلزم ايضا اما عدم تناهي الاجرام او تناهي النفوس وكلاهما محال
والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشائين ان اريد به التجرد عن الاجسام الحسية والمثالية جميعا
فليس ذلك الا لاكثر مما سوى نفوس الكاملين في العلم والعمل وان اريد التجرد عن الحسية دون المثالية
فهو الصحيح ولا فساد فيه لانا قد بينا البرهان تجرد القوة المتخيلة وانها مجردة عن هذا البدن الطبيعي
وهذا العالم فللنفس عند مفارقتها عن هذه النشأة ادراكات جزئية وحواس شاملة من السمع والبصر
والشم والذوق واللمس ولها ايضا قوة تحركية الا ان جميعها يرجع الى قوة واحدة هي المتخيلة الان
ويرجع ايضا قواها الى علمها الجزئي وهذه القوى الظاهرة كلها اظلال وآثار لتلك القوى التي

كلها الى ان يرجع ذلك كما نبهت عليه ولعلم شبهة اخرى يجب غير هذه الخمسة ليسهل دفعها على من امعن فيما
قدمناه من الاجوبة قوله قدس سره ويحقق اكثر الحكماء المعظمين المقتبسين انوار الحكمة من مشكوة صحف
الانبياء عليهم السلام انتقال النفس من الناقصة والفاجرة في صورة الباطن الى صور الحيوانات انتهى قضيته
وبهذا يمكن دفع التناقض بين مذهب افلاطون في اثبات التناسخ ومذهب ارسطو في منعه كما هو
مذهب ارسطو في المنع والاثبات قوله قدس سره الا ان الجميع متفقون على خلاص الاول المدبرة اذ في هذا
المقام اشكال عظيم سيما عند من لم يجوز التفاوت والتشكيك في الذاتي كاتباع المشائين وذلك لم يجوز
الاشتداد والتحدد في الجوهر كما تقرر وبيان الاشكال هو ان النفس اذا تجردت بالكلية عن الكون بحيث
مفارقة الاجسام كلها وهيئاتها وتعلقاتها فيصير عقلا محضا فاي فرق بين العقل والنفس وما يميز ذاتيهما
امتيازهما بالفصول فلو ادرنا فكيف تنقلب حقيقة احدهما الى حقيقة الاخرى وايضا الانسان الذي
نوع من انواع الحيوانات العنصرية المخلوق من الطين ثم من ماء مهين كيف جاوز طبقات السموات
ونفوسها وبلغ الى منزلة العقول والملائكة المهيمنين حتى يحرك نفوس تلك الاجرام العالية [illegible]
اسما اقربها الى الطهارة والصفاء والنور والضياء وحل هذا الاشكال مما ذكرناه في رسالة
علقناه في الجواب عن اسولة سالها بعض الاصدقاء منها هذه المسألة فليرجع اليه هناك من اراد قوله
اعلم ان النفس المجرد لا يتصور عليه العدم اقول ههنا مقامين احدهما ان الجوهر المفارق بالقوى
لا يتصور عليه العدم وهذا لم يتحقق بالبرهان لا شبهة فيه لاحد من الحكماء وبيان ذلك على وجه
التحليل ان كل ما يجوز عليه العدم فعدمه اما لزوال ما لوجوده مدخل في تحققه او لحصول ما لعدمه
مدخل في تحققه وشيء منهما لا يتصور في حق المفارق عن المادة اما الثاني فلان ما لا
يقوم بمحل اصلا لا ضد له واما الاول فلان اسباب الوجود بالذات يكون التعبير الفاعل والغاية
والمادة والصورة والمفارق عن المادة لا صورة له بل هو بعينه صورة مفارقة والا لكون له نوع
منها حتى يمكن زواله [illegible] اما الفاعل والغاية التي لاجلها وجوده فتنتهيان الى الاول تعالى بل انه انزه
من عالم التغير والفساد فالجوهر المجرد العقلي لا يتصور عليه العدم وثانيهما ان النفس الانسانية
غير قابلة للعدم وهذا مما وقع التشاجر والاختلاف بين الفلاسفة فان الشيخ الرئيس ابن سينا
ذكر في رسالته المسماة بالحجج العشرة ان النفس الانسانية غير قابلة للعدم وهذا مما وقع الشك
فيه والاختلاف اذ افلاطون يعني يرى انه لم يتصور بعد الشيء من الصورة العقلية التي بها يقوم
بالفعل عقلا فقد اختلف الحكماء في قواها [illegible] بعد البدن فالاسكندر الافروديسي يعني للشرحي

ان هذه

ان هذه القوة تبطل عند فساد البدن وعليه ما قد نقل عن ارسطاطاليس واما ثامسطيوس فانه يحاول لغير
في هذا القطر ويرى ان هذه القوة باقية بعد فساد البدن وعليه ما قد نقل فرفوريوس واختاره الشيخ
قدس سره في بعض رسائله قائلا ان هذا القول هو الصحيح وبه ناخذ ثم اخذ في تصحيحه بوجه لا يخلو من سخافة
حيث قرر ان تلك النفوس صارت عقلية ضعيفة من حيث ادراكها البعض الاوليات لكنها متوليت شري
اي سعادة واي وجه يتحقق حصول القوة الهيولانية حتى يصير صورة لها بالفعل بعد القوة في ادراك
ان الكل اعظم من الجزء او ما يجري مجراها من الاشياء العامة والعام الا وجود لها خالدة باقية مسألة
اخرى قول الاسكندر وحكم بهلاك النفوس الناقصة والحق المحقق باليقين عند المحققين ان النفوس
الانسانية كلها موجودة بعد خراب البدن كما طابق عليه الشرائع الحقة الا ان ما كان من النفوس مالم يصر عقلا
بالفعل ليس لها وجود عقلي وحيي من المداركين في عالم العقل بل كان له وجود متوسط بين العالمين
ووجود غير عقلي او الحكم [illegible] تلك النفوس الناقصة السافلة من المعقولات كلها اولها الصور بالعقائد
انما طلبه مطلقا انما نشأ من عدم الاطلاع على تجرد القوة المتخيلة واثبات عالم بين
العالمين ولا يبعد ان غرض الفيلسوف الاول فيما نقله اسكندر عنه هو هلاك تلك النفوس
عقلا كما او بطلانها العقلي فيما رواه اسكندر عنه من القول بهلاك تلك النفوس هلاكها وبطلانها
العقلي فيما رواه ثامسطيوس عنه من القول ببقائها بقاؤها الحيواني الخيالي فيكون كلا قوليه
صحيحا لا انه جليل القدر [illegible] ينبغي ان يكون حسنا قوله قدس سره فالنفس المجرد [illegible] دائم
وتقرير انقسام الشيء بانقسام علته والعلة اما علة للماهية والقوام كالمادة والصورة او علة للوجود
والدوام كالفاعل والغاية والنفس صورة بسيطة فلا تعلق لها بشيء في تعلق القوام منها تعلق لا
لا مكان لها الموجب للتمام لكنهما [illegible] موجبها او غايتها اما المبدع تعالى بلا واسطة او بواسطة
ما يشبهه [illegible] البدن وما فيه من المزاج وغيره علة موجبة لذات النفس ولا علة قابلية لها
اما الاول فلان الشيء لا يوجب ما هو اشرف منه وهو ظاهر واما الثاني فلانها ليست قابلية لها
[illegible] بل يجب [illegible] الطبيعية بل تقول من [illegible] البدن اذا فرض
سببا قابليا للنفس فاما ان يكون كل [illegible] لا يفعل فعلا مخصوصا [illegible] الاجسام
كلها في ذلك واما بما هو ذو قوة خاصة [illegible] القوة الجسمانية لا تفعل شيئا الا بشركة الوضع
ولا وضع لها بالنسبة الى الجوهر المطلق [illegible] فلا تاثير للبدن وقواه في ذات النفس
[illegible] ان يكون البدن سببا قابليا سواء كان على سبيل التركيب كالعناصر للبدن او على

سبيل التساطر كما تخاص العنصر اذا النفس ليست منطبعة فيه فلا يكون البدن معصورا بصورة الوجه
بوجه الوجهين ثم هو ان البدن هي قوة من قواها النفس لا ينفصل عن افعالها وهي باقي الطبيعة الا انها
جوهر عقلي بهذا الاعتبار يكون امرا مادا يا فهذا يجب عنه في الطبيعيات ويكون البدن صورة لها ثم
كما امكن عندنا علة صورية مجموع الحاصل منهما بل العكس يوجب نسبة راجعة وكذا كونه غاية او علة غائية لها
لان الغاية فانما اشرف من ذي الغاية فلا نسبة للبدن بالنسبة اليها فانها وليست بينهما وبين ما يحل
فيه علاقة الانفصال وكونها حالا فيه سببا لعدمها لما مر وليست علاقة الانفصال بين ذاتيهما الا انكا
مقصود كل منهما بالذات الاخرى بين ما صنعه لا يجي علاقة التدبير والتحريك فساد البدن انما يوجب
ما يعني النفس او فسادها من حيث التدبير والتحريك ولا شك ان البدن بمنزلة الة بالعرض على تدبير
النفس وقيامها وليست علة بالذات كما ستعلم كيفيته قوله س ره وسعت البرهنة انما ابطلنا من اجزاء
سابقا بطلان الطينية اللبس للنفس الى فساد البدن وبطلانه من اجل حيث بينا ان سبب الطبيعة لو
النفس عند الى نشاة اخرى لاجل استكمالها بحيث تنها مستقل الوجود بالفعل بعد كونها ضعيفة
الوجود بالقوة بناء على ثبوت الاشتداد في الجوهر وقد وقعت الاشارة هنا ايضا الى ان النفس
الحدوث معاينة البقاء فالنفس كما سبب النظر الحكيمي في البيان في كون البدن علة بالعرض لحدوث
النفس شرطا لوجودها في نفسها فهي انما احدث عارضا بقيت بنسبة ذات كيفية من اجسامها لا ان يكون
الة للنفس وسكون النفس فلا بد ان يفيض الباقي عليها جوهر لعقل فلا لان تلك المادة
ان كانت باستعدادها لكي مستعدة الا لصورة كالية فقط لكن لما لم يتم اقبالها الا
بتدبير نفس مدبرة فما لم تكن نفس قبل تحرك بغصب الاقاويل والاحوال وتصفات مناسبة لها وتلك
النفس لم يلحق لا بكمالها العملي والعلمي لا تصير جوهرا بريا في الصور العقلية والحسية وكذا حيوانها
عليها من المبدا الاعلى ما نحن فيه يكون البدن لهذا الغرض السبيل القابلية فهو سبب قابلي بالعرض
لحصول جوهر النفس على هذا الوجه الذي ذكرناه من انه استعداد بتراجع صورها الى نشاتها الى ان يحصل
الحياة تاما عليها كلها بغاية فتعالى صور مرايا النوم فهذا شبهوا البدن بشبكة صيد طير
للنفس المجردة التي من الطيور السماوية يجب تحصيل ما في شبكة الاحوال الادمية بعد وقوع الطير
في الشبكة لا يحتاج الى بقاء العلاقة الشبكة فانا قد يجعل اليس لاحد ان يرجع ويقول كما ان وجود
البدن شرط وعلة لوجود النفس كذلك هذا الشرط لغاية الا فانما نقول قد علمنا ان الجهات بالذات
لوجود النفس وجودها انطلاقا لم يكن وجودها الا في ذاتها فاستلزم فيه هذا وليس وجودها

مكنفاتها

ان ذاتها فاستلزم فيه هنا ليس وجودها في ذاتها بعينه هو وجودها في البدن على قياس الاعراض الحالة
في المحل حتى يستلزم زوالها عن البدن زوالها في ذاتها فزوال استعداد البدن لوجودها الموجب لزوالها
عن البدن بحفظ لا عدمها في نفسها فهي باقية ببقاء اتقنهم قوله س ره النفوس المدبرة ان لم تقهر شواغل
البرزخ اه اعلم ان النفوس المدبرة لها ان تدلس بالشهوات الكثيفة الشائية الا كل منها لما الذي
خارجة عن العلوم الحقيقية الا من هذه الاعتبار اقسام الاول الحاصل للتدنس والحاصل الغير المتدنس في العلم
المتدنس والعالم الغير المتدنس فالاول والثاني غير مخلصين الى العالم النور القدسي العقلي الا
والثالث والرابع متخلصين اليه اما سريعا او بطيئا ولكل من الاقسام تفصيل وبيان يكشف عن ضعفه
وكلامه يدل على ان القسم الثاني من الواصلين الى العالم العقلي وليس كذلك بل لما ان يكون من الهالكين
كالاشقياء الاسكندية الا من هو دنيء ومن يتعاظم من المترهبين في ظلمات هذا العالم من الابدان الحيوانية
كما يراه التناسخية او من المحشورين الى العالم الاخرة في الطبقة الوسطى او في ابرة الحينونة النار كفوس
الاطفال حسا وسفها اسر كما هو المذهب المنصور قوله س ره فكما ان الانوار نور لحقيق ان هذه
الثابتة المحجب المحجوب والنات ولها الحجب العوارض والصفات والثاني هو الشيء بين جمهور الحكماء
حتى لعهم ونتابعه ممن ينكر الحركة الجوهرية وقد صرحوا الاشارة الى اثباتها وليس الامر كما يعتقده الطوائف م
ان نفس افضل الخلق يماثل مع نفس ارذل الناس في الحقيقة والجوهر والذات وانما التفاضل
باشياء خارجة عن القوام عارضة للحقيقة المشتركة ولهذا مما يحيله بتكوه الوجدان الصحيح
فان نفس من فاق الكونين كيف يساوي من كان نفس او نفسه منزلة عن البهائم والسباع والحشرات
بل الحق ان النفوس بعد تكرر الافاعيل واكتساب الهيئات لدى الاخلاق يصير حقايق شتى الفرق بين
وكما ان ذاتها وكل حقيقة درجات في الشدة والضعف فالنفس بواسطة استعمال الفكر في تحصيل
المعقولات المحضة والتصديقات اليقينية وهي يتخيل لا نوار لها رشيدا لغير المحسوسة تصير جوهرا
نوريا عقليا بعدما كانت بالقوة فيه ما يلي لها العقل بالفعل كالتي تلك التعقلات والتصورات
عقلا بالملكة ثم العقل الهيولاني الذي قوة صرفة وعقلية في صورة جوهر حسي بالفعل اعني النفس
فانها صورة بوجه هيولي بوجه بالقياس الى العالمين كالبرزخ مثاله مثل اترابك كالفحم الاسود
فانه اول صورة جوهر حسي ظلماني وفيه قوة ان يصير ماده جوهر شريف فهذا في عنه الحس اعني كاف العقل
الهيولاني فاحراره بمجاورة النار فكون النفحات بمنزلة العقل بالملكة الى الحاصل من تكوير الانفاس
وصيرورته نارا صرفا بمنزلة العقل بالفعل المسمى بالنور القدسي فكما ان الفحم بواسطة التكوين النفخ

وكثرة المحاورة بالنار يصير جوهرا شريفا عن جوهره الظلماني الخسيس الكائن اولا فكذلك صورة البدن
المظلم بحسب طبيعته يصير جوهرا عقليا شبيها بالعقل الفعال كما في قوله رس سره فيتخلص الى عالم النور المحض
ويصير عقليا قدسيا نورانيا ولذا اشار الى تكميل النفس بحسب القوتين العملية والنظرية بقوله
عن الظلمات من الصفات الحيوانية كالشهوة والغضب ونحوهما اشارة الى الاول وبقوله ويكمل [illegible]
اشار الى الثاني وتحقيق هذه الاشارة الى كيفية هذه الصيرورة في كلام المعلم الثاني حيث قال ما
ملخصه اذا اجتمعت المحسوسات المختلفة الاجناس المدركة بانواع الحواس في القوة الحاسة التي
وحصلت منها رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس فيحكم فيها
النفس فيفرد بعضها عن بعض احيانا وتركب بعضها الى بعض اخرى من التراكيب بعدها فلذلك ان يرتسم
في القوة الناطقة صور المعقولات التي هي في جواهرها عقول ومعقولات بالفعل وهي الاشياء البريئة
عن المادة ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات وغيرها
فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل واما العقل الانساني الذي يحصل بالطبع في
اول مرة فانه هيئة في مادة معدة لان يقبل التي فيها ذاته فليست هي عقولا بالفعل ولا بالقوة ولكنها
معقولات بالقوة ويمكن ان يصير معقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في ان يصير من تلقاء
انفسها معقولات بالفعل ولا ايضا في القوة الناطقة كفاية في ان يصير عقلا بالفعل الا بشيء آخر ينقلها
وينقلها من القوة الى الفعل ان يصيرها بالفعل والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات
ما جوهره عقل بالفعل ومفارق عن المادة فانه يعطي العقل الهيولاني الذي هو عقل بالقوة
شيئا بمنزلة الضوء الذي يعطيه الشمس البصر كان منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر
فان البصر هو قوة وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يبصر بصر بالقوة ومرئية بالقوة وليس في
جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير بصرا بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية
في ان يصير مبصرة مرئية بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوءا يصله به ويعطي الالوان ضوءا [illegible] البصر
يتصل [illegible] العقل بالفعل الذي [illegible] الشيء في العقل الهيولاني
وبرهان [illegible] التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ويصير ايضا هو عقلا بالفعل بعد ان كان
عقلا بالقوة [illegible] هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني [illegible] الشمس [illegible] البصر فلذلك
سمي العقل الفعال فاذا حصل في الناطقة من العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منزلة
الضوء من البصر حصلت [illegible] المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة وكانت بالقوة معقولات

[illegible] البصر بالضوء الذي [illegible] بالفعل [illegible] الالوان [illegible] بالقوة [illegible] الضوء [illegible]

الحق

انتهى كلامه وفيه قوله رس ليا يتقدس عن الانوار موضع تحقيق لطيف شريف يحتاج بيانه الى بسط كلام
في الكلام [illegible] الاسهاب مع قصور الافهام قوله رس سره والشوق [illegible] الذات [illegible]
الى [illegible] الانوار والشوق في النفوس كالميل في الطبائع [illegible] حركتها في تتميم الكمال العقلي الذي
لها اذ [illegible] الميل [illegible] حركتها الى [illegible] الطبيعية [illegible] الغاية
الاخيرة المطلوبة [illegible] من جهة طالبين [illegible]
[illegible] الطلب [illegible] القريب والوصول
تماما [illegible] الاجل قوله رس سره [illegible] ان اللذة
[illegible] الوجود مطلقا [illegible]
واحد هو عين الوجود وهو عين النور والظهور لكن الوجود [illegible]
[illegible] اللذة [illegible] ولا شك ان اقوى الموجودات هو واجب الوجود وهو النور الحقيقي الذي
هو وجود الموجودات [illegible] الانوار فيكون اجل مبتهج [illegible] في الابتهاج والفرح [illegible]
في [illegible] الوجود والنورية كالمفارقات [illegible] النفوس ثم [illegible] الطبايع على [illegible] النفس
الانسانية اذا صارت عقلا بالفعل [illegible] علائق الاجرام [illegible] اللذة [illegible] المقرب قوله رس سره
[illegible] الانوار المجردة [illegible] لان وجودها [illegible] عن تلك [illegible]
المفارقة [illegible] الذي هو عين اللذة [illegible] تلك اللذات [illegible] بالبرهان
[illegible] الكلام [illegible]
الى [illegible] السعادة والشقاوة [illegible] حيث قال
واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز [illegible]
هذه الشقاوة [illegible] السعادة والشقاوة في دار المعاد حيث قال واما انه
كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز [illegible]
الشقاوة [illegible] الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس
الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا بوجودها [illegible]
[illegible] العلل الغائية للامور [illegible] في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى [illegible]
هيئة الكل [illegible] بعضها الى بعض والنظام الآخذ في المبدأ الاول الى اقصى الموجودات [illegible]
ترتيبه [illegible] الغاية [illegible] الذات المتقدمة [illegible]

بل انما كيف يعرف حتى لا يلحقها نكد ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف لا يقبل نسبة الموجودات البهائم كلها
اذ ما دام الناطق استعدادا ازداد للسعادة استعدادا وكان لبني نوع الانسان عن هذا العالم علاقة
الا ان يكون اكثر العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك وعشق لما هنالك فضلا عن الالتفات
ما حكمته [illegible] كل الشرف الاشارة الى كمال النفس بحسب جزئها النظري وهو السعادة الحقيقية ثم قال
فنقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا يتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ثم شرع الكلام في بيان
كما قال الله **قوله** [illegible] ولما كان تعبيرا اضيف [illegible] العناية [illegible] الانسان كان امر كبير
حيث المادة البدنية من امزجة مختلفة وكيفيات متضادة [illegible] حيث القوى من قوى [illegible]
متضادة كقوة الشهوة والغضب والوهم والعقل والشهوة كالبهيمة كالسبع والغضب والوهم كالشيطان
والعقل كالملك [illegible] بين البهيمة قوة الشهوة [illegible] بالحقيقة وكذا [illegible] قوة الغضب
اذا اشتدت [illegible] والوهم اذا لم يكن في طاعة العقل [illegible]
لما مر ان الحقائق للاشيا صورها المعنوية لا موادها الحسية فاذا [illegible]
في باطن الانسان يوجد البهائم والسباع والشياطين [illegible] في طريق سلوكه [illegible]
الى الله تعالى استحال [illegible] بالكلية [illegible]
[illegible] السلطان العادل مع [illegible]
[illegible]
حسن الخلق وسلامة القلب [illegible] نور المعرفة وسلامة النفس عن الرذائل [illegible]
الماء [illegible] هو الكمال الحقيقي [illegible] السلامة
[illegible] الوسيلة الى الكمال [illegible] **قوله** [illegible] الاخلاق
الاعتدال [illegible] اي التوسط بين اطرافها وذلك لما مر ان كل واحد منها مع [illegible] فالجوهر النفس
لا [illegible] بالكلية [illegible] النفس [illegible]
استعمالها [illegible] بالتوسط [illegible] الافراط والتفريط [illegible] التوسط بين الاضداد
بمنزلة الخلو عنها [illegible]
ثلثة [illegible] قوة الشهوة [illegible] اعتدالها بالعفة [illegible] افراطها [illegible] تفريطها [illegible]
[illegible] الشجاعة [illegible]
[illegible]

[illegible] والغضب [illegible]

من اعتدالها

عن اعتدالها وهو ان يقتصر انقباضها وانبساطها على ما يجب باشارة العقل بالشجاعة فان مال الى
طرفها الزيادة يسمى تهورا وان مال الى النقصان يسمى جبنا ويتشعب من اعتدالها خلق الكرم والنجدة
والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار ومن افراطها خلق الصلف والبذخ والاستشاطة والكبر
والعجب ومن تفريطها [illegible] المهانة والخساسة وعدم الغيرة وضعف الحمية على الاهل [illegible] واما
قوة التفكر فاعتدالها يسمى الحكمة بمعنى العلم بحقائق الامور على ما هي عليه [illegible]
في [illegible] حسن التدبير [illegible] الذهن [illegible] واصابة الظن
والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفس واما افراطها المسمى بالجربزة فيتشعب منها المكر والخديعة
والحيلة واما تفريطها المسمى بالبلاهة فيتشعب منها الحمق والغباوة والجهل والانخداع [illegible] اصول
الاخلاق فيحصل من تركيبها صورة الباطن كما يحصل من تركيب العناصر صورة [illegible] فاذا حسن
الخلق [illegible] جميع [illegible] اوسطها دون افراطها [illegible] الامور اوسطها وكلا طرفي الامور ذميم
كما ان حسن الصورة الظاهرة [illegible] اعتدالها في [illegible] التوسط بين الكيفيات المتضادة فاذا [illegible]
هذه الاركان الاربعة اعني الثلثة المذكورة وقوة العدل بينها وانتظمت وتناسقت حصل منها
حسن الخلق وثمرة حسن الخلق الحكمة بالمعنى الاخر وهي رأس الفضائل وغايتها كما قال الله تعالى
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واذا خرجت الاخلاق عن الاعتدال حصلت منها [illegible] تركيبها
صورة اخرى بحسب الباطن غير الصورة الانسانية كالصورة البهيمية او السبعية او غيرها [illegible]
[illegible] يوم القيمة على الاجساد [illegible] حصلت من تركيب الاخلاق الذميمة صورة في الباطن لم يعهد مثلها
في الدنيا [illegible] يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير ولا يكون تركيبه
النفس عن بعض تلك الاخلاق لتسلم من العذاب [illegible]
عن بعضها [illegible]
[illegible] اي القلب السليم [illegible] السلامة المطلقة لا ينال الا بالنجاة عن كل [illegible]
اشار الى هذه السلامة المطلقة [illegible] اشار الى مجامع الاخلاق [illegible]
لما لم يكن [illegible] المراد منه ان حسن الخلق وان كان ثمرته وفائدته الحكمة والمعرفة لكن
منشأ حسن الخلق والخلاص عن ظلمة المتعلقات هو نور المعرفة فالعلم هو الاول والاخر لانه
المبدأ والغاية بل كل واحد من العلم والعمل اعني التصفية والتحلية مترتب [illegible] بالاخر
الغاية الاخيرة التي هي [illegible] المعرفة [illegible] المطلقة [illegible] كل منهما مترتب بالاخر [illegible]

الذكر مثلا فلكل نفس يكون اقوى علما وانور معرفة يكون اشد خلاصا من رذائل الاخلاق واكثر تجافيا

عن ارجاس التعلقات والجلة وكثرة فكره في عالم النور كان اعظم بيان العقل واكثر همته الاخرة قوله

سره ومن لا سفه فيه آه يعني ان النفوس المفارقة لما لم يكن باجسام فلا يلحقها صادم اجتماعها

حتى يبلغ الى ما غير التنبع لعدم تضايق بعضها عن بعض لانها ليست في امكنة ولا جواد واتصال بعضها

ببعض ليس على النحو الذي يوجد في الاجسام بل اتصال بعضها ببعض اتصال عقلي وتلاق معنوي

فكلما كثرت الانفس المفارقة المتشابهة واتصل بعضها ببعض اتصالا عقليا بمعقول كان التذاذ كل

واحد منها بالاخرى اشد فكل لاحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين وزاد التذاذ

الماضين بمصادفة اللاحقين لان لكل واحد منهم هوية وحيثية نورية فيعقل ذاتها ويعقل مثل

ذاتها مرات كثيرة فكان المتلاحقين الى غير نهاية يكون تزايد كل واحد واحد على هذا التزايد

الى غير نهاية واعلم ان السعادات تتفاضل بثلثة اشياء بالنوع والكمية والكيفية والكل يحتمل لان لكل

نوع من الانواع الموجودة في هذا العالم يوجد هناك شئ على وجه عقلي وجودا اقوى اضعافا كما يوجد

صناعات مختلفة في نفس واحد هناك متفاضلة في النوع او في القوة والضعف في الكثرة والقلة

والصناعة هيئة نفسانية ليست جسمانية ولا تحويه [illegible] قياس تضاعيف الكمالات العقلية قوله

سره لا يتعاطى الى [illegible] انظر الينا آه تقرر ان يرجع اللذة الى الادراك ويرجع كل ادراك الى الوجود

والظهور ولما كانت الاجسام والجسمانيات وجودها مشوب بالعدم وظهورها ممزوج بالخفاء فيكون لذاتها

[illegible] مخلوطا بالعدم علمها بالجهالة فلذاتها مشوشة بالمكدرات والمنغصات [illegible] التجردات

وجود صوري غير مشوب بالاعدام والامكانات فكان احكم علمها ولذاتها ولذا قال سره فلذة [illegible]

لا لذتها آه رد على من زعم ان السعادة ليست الا الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنياوية وهذا

ظن فاسد [illegible] ما سبق [illegible] على فساده ان كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمة

مكروهات [illegible] منها ما ذكره [illegible] كتعقيبها الملال [illegible] وحدوثها الملكات

الرديئة كقساوة القلب [illegible] للحمية والغيرة الى غير ذلك مما لا يحصى من الآفات واعظمها

الحجاب عن [illegible] الحق الذي هو منبع كل سعادة [illegible] المتعاطي للذات الحسية المنهمك فيها كيف

انقطعت عنه الالهامات والكمالات الروحانية كما قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون [illegible]

داود [illegible] ان ادنى ما اصنع بالعالم المطيع للشهوة ان انزع عن قلبه لذة مناجاتي [illegible] عليه السلام

ان الحكمة تنزل من السماء فلا يدخل قلبا فيه هم غد [illegible] حقيقة [illegible] تحقيق

العقل

مثلا [illegible] ثابتة [illegible] فانه [illegible] في تحقيقها المهيات [illegible] الوصول الى كنهها الا بعد قطع

الهمة عن جميع العلائق الدنيوية والدواعي الشهوية ومعلوم ان ملاحظة هذه النقايص ليس بمطلوب

حقيقي ولا في نيله سعادة حقيقية بل حقيقة [illegible] العز [illegible] قرب الحق [illegible]

من يعني بالافق الادنى [illegible] امكانه ان [illegible] الشرف الاعلى [illegible] شانه طلب

ما هو الابقى والاوفى [illegible] الكمال في ذاتها وكذا غيره من الموجودات عالم

[illegible] ان السعادة المطلوبة للنفس من حيث انها جوهر عقلي لا يوجد في العالم الحسي

بل لا يوجد فضل احوالها الا في العالم الاخروي فلا بد لطالب الحكمة ان ينفض عن اذيالها غبار هذه

الدنيا بل اللذات الكونية [illegible] قوله سره فكل [illegible]

[illegible] انما حصل [illegible] قد سبق ان اللذة بالحقيقة هو للوجود [illegible] الوجود في العقليات

مجردة من الملابس [illegible] غير مشوبة بالاعدام والنقايص وفي الماديات بخلاف ذلك [illegible]

ان لكل صورة مادية لكونها متجددة الكون دائرة غير مستقرة الوجود [illegible] عقليا ثابتا [illegible]

اياها المحصل لها انها المقرر [illegible] المتجددة في كل آن من زمان وجوده فيكون لذتها [illegible]

[illegible] لذة امر عقلي [illegible] كما ان وجودها تابع لوجوده ولما كانت آثار الجواهر العقلية في

هوية الانسان الطبيعي لكونه تام الخلقة اكثر كان الالتذاذ به اكثر من سائر المركبات الطبيعية والعلل والبسائط

في كون [illegible] من اهل [illegible] والجمال [illegible] المعنى التي منهم ان الانسان [illegible]

[illegible] في درجات الوجود لان وجوده في اول الامر بالقوة ثم في مقام الطبيعة ثم في مقام

[illegible] المحسوس ثم في مقام النفس [illegible] في مقام العقل والمعقول [illegible]

اللذات الشهوية اكثرها [illegible] بحسب [illegible] الطبع [illegible] الشهوي [illegible]

[illegible] الانسان [illegible] من رذائل الصفات [illegible]

في مقام النفس [illegible] الى الظاهر وقد يجمع هذه الثلث في شخص واحد طالب

[illegible] واحد من محبة [illegible] والشهوات واهل الطرب واللهو والغناء [illegible]

طبيعية [illegible] ومن محبة [illegible] والشعراء واهل الصناعات [illegible] العلوم الجزئية [illegible]

[illegible] ومن محبة الحكماء والكاملين واهل التقوى [illegible] قوله

سره والاتحاد بين الافراد المجردة انما هو الاتحاد العقلي آه هذه احدى المسائل الشريفة التي لم يصل

اليها احد من فلاسفة الاسلام بقوة عقولهم النظرية بل وقع القدح منهم على من ادعى فيه [illegible]

الاوايل واكابر الصوفية من الاولياء وهي الفناء في التوحيد في اصطلاحهم هو المشار اليه في قوله تعالى [illegible]
من [illegible] صعقا وفي الحديث القدسي [illegible] فانا [illegible] الاشارات في اخر ما نقل من كلام ارسطاطاليس
وهو قوله ثم ترتقي بذهنك من ذلك العالم الى العالم الالهية والحضرة الربوبية فصرت كانك موضوع فيها
معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية ولهذا المعنى اشار بما قال الشيخ [illegible] العارف [illegible] لا يعرف [illegible]
ملك مقرب ولا نبي مرسل صاحب هذا الفناء وكان غير [illegible] من الحكماء كالشيخ الرئيس [illegible]
فناء علميا [illegible] الا ان فناء العلمي [illegible] حاصل للعارفين الذين ليسوا من ارباب
الشهود الحالي في الفناء الكوني والفرق بين القبيلتين كالفرق بين من تصور العشق وبين من يكون
عاشقا وذلك لان المقام المذكور ضربين لا انسلاخ الوجودي والنسبي الكوني فهو حاصل لكمل الاولياء
الذين قد [illegible] نياتهم [illegible] بالهويات [illegible] صفاتهم وتخلقوا باخلاق الله
فيكون الحق سمعهم وبصرهم ويدهم ورجلهم كما نطق به الحديث المشهور [illegible] في التوحيد [illegible]
عند افضلهم من الاستغراق بالحق [illegible] وهذا الفناء الذاتي والاستغراق الكوني
الوجودي حاصل للعقول المفارقة [illegible] الملائكة المهيمون [illegible] من الافراد ودون النفوس [illegible]
نفوس سواء كانت [illegible] ومن تامل في ادراك الحواس [illegible] الخيال [illegible]
ضرب من التوحيد [illegible] الا اضعف في الوجود [illegible] في [illegible]
الانسان [illegible] في الاكوان الجوهرية [illegible] يبلغ مرتبة العقل النظري [illegible]
هذا الطلوق حيث يتحقق في كل استكمال جوهري [illegible] ليس [illegible] يوجد في المركبات
العنصرية من الكون والفساد الذي [illegible] التضاد بين الصور المتفاسدة [illegible] هذا الا
ليس [illegible] استغراق [illegible] كالاعدام [illegible]
عند [illegible] بالحركة كاختفاء نور الكواكب عند ضوء نور الشمس كما [illegible] بعض المتصوفة لا
بالحلول كما توهم [illegible] ولا الاتحاد بين هويتين كما دل عليه البرهان المذكور في كتب
الحكماء كالشفاء وغيره [illegible] اشرنا اليه قوله [illegible] علوم [illegible]
[illegible] الفناء العلمي وهو [illegible] كما [illegible] بعض الناس اتصال
النفس [illegible] على ان الاتحاد [illegible] بالمفارقات
لا يلزم منها اتصال [illegible] امتزاج ولا بطلان احدى الهويتين [illegible] الحلول [illegible]
لا مانع عن [illegible] النفس [illegible] في البدن [illegible] اكثر الناس [illegible]

هويتها

هويتها هي البدن [illegible] لا مانع ان يحصل النفس مع البدن [illegible] لا هوية [illegible]
عليها شعاع [illegible] الا [illegible] بحيث [illegible] ما باشارة [illegible]
فيستغرق [illegible] في [illegible] الغير المتناهي [illegible] قوله [illegible] فهم [illegible] هذا ليس [illegible]
بل [illegible] النفس [illegible] الطبيعي [illegible] اتحاد [illegible] بعد [illegible] العقلي [illegible]
للبدن [illegible] ان النفس الانسانية ذات [illegible] طبيعية [illegible] وانها جسمانية الحدوث
عقلانية البقاء [illegible] انما بعينها هي الامر المحرك الحساس المتخيل العاقل [illegible]
[illegible] الغضبان الشهوي بل الاكل النامي [illegible] المتولد [illegible] المايت بالذات لا بالعرض
وقد [illegible] من مبادي هذه الصفات [illegible] اهل [illegible]
حين [illegible] الدهر لم يكن شيئا مذكورا [illegible] عنه [illegible]
الى [illegible] ان يكون [illegible] في مقام الحيوانية بحيث لا يعرف غير الاكل والجماع [illegible]
والحركة [illegible] لا يكون [illegible] من اثار العقل اصلا الا قوة بعيدة [illegible] الشي [illegible] بل [illegible]
[illegible] بحيث [illegible] معقولا بالحقيقة [illegible] عقليا [illegible]
[illegible] بحركة ذاتية [illegible] جوهري من نشأة الى نشأة [illegible]
ذلك [illegible] قوله [illegible] ولا تظن ان الاتحاد [illegible]
او كل واحد من هذه النفوس [illegible] المنفصل عقلا بالفعل [illegible]
بالفعل [illegible] عقلا بالفعل [illegible] المعقولات [illegible]
معقولات بالفعل [illegible] من قبل ان [illegible] معقولات بالقوة [illegible] الذات
[illegible] عقلا بالفعل [illegible] معقولات بالفعل وكل معقول
بالفعل [illegible] البرهان المذكور في كتب الحكماء [illegible] ان النفس عاقلة بالفعل
ليس [illegible] المعقولات [illegible] البرهان
والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات [illegible] من قبل ان يصير معقولا بالفعل [illegible]
العقلي [illegible]
[illegible] معقولات [illegible]
معقولات بالفعل [illegible]
غير [illegible] الاشكال [illegible] شيئا من [illegible]

من افراد جنسه وما من موجود من الموجودات الطبيعية والعقلية الا ويمكن ان يحصل صورته للذات
وكلما حصل لها صورته يصير هو بعينها من غير تفاسد فيحصل بكثرة المعقولات للذات العاقلة بان
يكون هو جميعها وتصير هذه الذات المعاني بحصولها صورها لذاتها فبهذا الوجه يمكن التحول
في الصيرورة الذاتية الاحدية العقلية كل الاشياء والبرهان متحقق عندنا على ان كل بسيط الحقيقة
كالواجب جل ذكره يجب ان يكون كل الاشياء كما ذكرناه في موضعه وقد نقلنا من اقوال المعلم الاول
للفلاسفة ما يدل على ان العقل البسيط متحد بالمعقولات كلها او كثير منها وقال الفارابي في بعض
رسائله فاذا حصلت الصور العقلية في العقل صير كلها صور العقل من حيث هو عقل مستفاد وهو شبيه
مادة او موضوع لها ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل وهو شبيه بمادة وموضوع
للمستفاد والعقل بالفعل ايضا صورة لتلك الذات وهي شبيه بمادة فعند ذلك تبتدي الصورة في الانحطاط
الى الصورة الجسمانية ومن قبل ذلك ما كانت يرتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا فشيئا بانحاء
من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التي لا في مادة اصلا ولم يكن قط ولا يكون فيها اصلا متناهية
في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيبا في الوجود فبالحري ان ما كان كمالا على هذا الطريق صورة
لما هو الانقص الى ان ينتهي الى الانقص الجميع وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك
الذات التي ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور
الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى فاذا ارتقى
من المادة الاولى مرتبة الى ان يرتقي الى تلك الذات ثم الى فوق ذلك حتى انتهى الى العقل المستفاد
الى ما كثر من الموجودات المفارقة وبعده العقل الفعال فهو من نوع العقل المستفاد الا ان صور
بالفعل من الموجودات هي فيه لم يزل ولا يزال علته ترتيبها غير الترتيب الذي يحصل في العقل لا من حيث ان الاخس
فيه كثيرا ما اقدم من الاشرف فيه ترتيبا الى الاشياء التي هي اكمل وجودا فالعقل الفعال يعقل اولا من
الموجودات الاكمل فالاكمل على عكس ترتيبها الحدوثي في العقل المنفعل انتهى كلامه تلخيصا والغرض
منه زيادة الاستبصار في صيرورة الاشياء الكثيرة موجودة بوجود واحد كصيرورة الاجزاء المجهولة
والمعاني الكثيرة من الاجناس والفصول موجودة بوجود واحد في بعض الهويات البسيطة مع كونها ايضا
متفرقة الوجودات في غير تلك الهوية وهذا المطلب يتوقف تمامه على تحقيق الوجود وكونه مما يقبل
الاشد والاضعف وكون ما هو اقوى وجودا انحاء اوسع ذاتية والاقوى حيطة واكثر انالة فاذا بلغ الى
النهاية القصوى مقام العقل الفعال صار هو بعينها اذ لا تعدد في العقول الا بحسب الاكمل والانقص فلا يكون

عقلان في مرتبة واحدة من الكمال فاذا صارت النفس بكثرة ما اتصلت به عقلا واحدا من العقول
الفعالة صارت كلها عقلا واحدا من غير تفاسد ولا بطلان ولا يحتاج حال في العقل الفعال الى ما
قيل في الفرق تعيين يوجد لكن هيهات حال [illegible] حتى يتم تمرينه باحتياطه قوله من هو فان الشيئين
لا يصيران واحدا اه هذا مسلم فيما يكون الوحدة من جنس تلك الكثرة التي كانت كان يصير شخصان
شخصا واحدا ونوعان نوعا واحدا او جنسان جنسا واحدا اما اذا كانت الكثرة من باب والوحدة
من باب اخرى فلا كثير في تصحيح اتحاد مختلفة موجودة بوجود واحد شخصي او اشخاص متعددة
في معنى واحد عقلي لوحدة حيطة وجود عقلي واعلم ان حين ان النفس الانسانية متحدة بالعقل الفعال
ابا الصور المعقولة اما يصير [illegible] العقل المستفاد مذهب كثير من محققي الحكماء وكفرفوريوس
من المتقدمين وجمع كاشفي الصوفية كالجنيد [illegible] من المتأخرين وقال الفارابي في بعض
كتبه والشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد [illegible] طعن فيه في ساير كتبه وتبعه القوم لان المسئلة
في غاية الغموض حتى ان الشيخ قال في الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة
ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان
بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا لم
يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك
فلننظر كيف يكون ثم تمم الكلام في [illegible] ثم قال وكان اكثرهم هوسا
الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية
يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخييل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس انتهى
وقال ايضا في الاشارات في ذمها قال ولعمري ان هذا المذهب المحقق فيما هو عليه ليس الا
معدودا من باب المخيلات الشعرية وتحقيق الحال ان عن بيانه كما هو حقه صار عرضة لانكار العقلاء
غرضا لسهام الطعن منهم بالحلول والاتحاد وغير ذلك قوله من سره فهي ممتازة اشياء تاعقلية اه
هذا الاشياء انما هو لا ينافي وحدة الوجود كامتياز كون الانسان حساسا الذي يشترك فيه
جميع الحيوانات عن كونه متخيلا الذي لا يشترك فيه جميع الحيوانات عن كونه متخيلا بعضها ومن كونه
عاقلا الذي يختص به من بينها فهذه الاكوان الثلاثة اكوان اولا كثيرة هي عين الشعور وبحسبها الا
من ذلك في ذلك هو شيء هوية حساسة متخيلة عاقلة كما ظهر من ذلك وجعل الاتحاد الانسان تبدلات
يعرضها بالمدارك [illegible] على طريق التنوع [illegible] اما المحسوسات او المتخيلات او المفهومات ضرب من

يكون دعدا ادفرادا لا حافظة يحفظ التخيل بعد غيبته عن الحواس وينبغي ان يكون بهيئة ناقصة يحكي
عن شيء تام يجيء بما كان وينبغي ان يكون جنبه كالعلم الحيز من عده وان لم يحس به وعلم ثابت به فقط كالفرس
اقل مايلو التجلا في الاسفل بحيث ينجلي والبرهان كان اعظم شكا واهول نظرا فما ترقى الى عالم الانسانية يدرك
الاشياء التي لا مدخل في الحس ولا تخيل ولا توهم ويخبر عن الامور المستقبلة الاخروية فيحصل له حقيقة
الانسانية وهي الروح المضافة الى الله تعالى في قوله ونفخت فيه من روحي وفي هذا العالم يشاهد الامور
المجردة من غشاوة القوالب وكسوة الاشباح لانه مثلها وهذا العالم لانهاية لها بخلاف عالم المحسوسات
والمتخيلات فمقام كل انسان ومحله ومرتبته في العلو والسفل بقدر ما ذكر والعلو والسفل في المراتب
الوجودية ليس كالعلو والسفل في الاماكن حيث يخلو العالي في المكان عن تحقق السافل فيهما بخلاف العالي
في الشرف الوجودي فانه يتضمن السافل تضمن الاشد في السواد للاضعف فالانسان اولا ينبغي ان يكون
دعدا ادحادا ادفرسا ادشيطانا ثم يتجاوز ذلك فيصير ملكا دملكا دبعد ذلك درجات ومقامات لا يحصى لهم
درجات عند الله منهم المقربون المرتفعون عن الالتفات الى غيره من السموات والارض وهم العاكفون عن
انفسهم وللباقون ببقاء الله فضلا عن بقاء الاشارة اليه الاشارة بقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام فانظر الى التحيير الانسان وشرفه وبعده ايته في معراجه والى انحطاطه
في اسفل وكلهم مترددون في المحسوسات مقامهم اسفل سافلين ثم الكاملون في العلم والعمل
الذين امنوا وعملوا الصالحات يرتفعون منها فلهم اجر غير ممنون ومحال الاحدية والوحدة الذاتية قوله
من حيث يصير مظاهرها الانوار الثابتة المرآة الشخص والمتم والناقص يكون مظهر الطبيعة والعلة والتام
من حيث التمامية والنقص وكل واحد من هذه مظهر لمقابله من حيث الهوية والوجود لان العلة تمام وجوده والمتم
والتمام للشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه وكذا حكم الطبيعة العقلية للشيء بالقياس الى هو به الجنسية
والجملة كل من العلة والمتم مظهر للآخر بوجه آخر وكذا الحق والخلق لان وجود الحق وجود تام كامل
فيشتمل على جميع الوجودات الخلقية فيكون مظهرها وتلك الوجودات تحقق في الهيئات المسماة عند العرفاء
بالاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود كما هي مع ذلك صور علمية موجودة في العلم وعدمية
في الخارج ولها الحكم والاثر في صور الاشياء فهي لهم مظاهر ومرايا لوجود الحق قال الشيخ العارف
بالحق في الفص الادريسي من كتابه فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة وقال في الفص
الابراهيمي فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه
وادراكاته وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور وباطن فيه فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع

قوله كما ورد في الخبر انتهى قال الشيخ القيصري الحق من حيث الوجود المضاف الى الموجودات هو عين الموجودات
انما يجعل الاعيان مرايا لوجود الحق وما يظهر في المرآة الا عين وجود المرئي وصورته فالموجودات
المسمى بالمحدثات صورة تفاصيل الحق والاعيان لها اعتباران يعتبر بهما يظهر صورتها في كل منها فيتعدد نعل الغبار
هذا ليس في الخارج الا الوجود والاعيان على حالها معدومة في العين ما شمت رائحة الوجود الخارجي
هذا لسان الوحدة الذي عليه الحق وبالاعتبار الثاني ليس في الوجود الا الاعيان ووجود الحق الذي
هو مرآة لها في الغيب ما يتجلى الا ما دراء سرادقات العزة وسرادقات الجلال وهذا لسان من عليه الخلق واما
المحقق فلا يزال يشاهد المرآتين مرآة الاعيان ومرآة الحق من غير انفكاك وامتياز انتهى
وقد العالم الاعلى غير مشعاد للمذكران النفوس عند اتصالها بالانوار القاهرة يقع في لذة وهشة
استشعرت الابتهاج واللذة فهو انها كيف لكي انه في لذة وسرور ومع كونها مقهورة مطمورة تحت البهاء
قهر الكبرياء فان ذلك الى ذلك بان قهر العالم الاعلى غير مشتمل على تحت حيطته وكذا كل الماهو مرتبط
به من جهة الكمال والتمامية والوحدة الا من جهة الكثرة والغيرية والغيرة فان جهة الغيرة والمباينة
الجوانية توجدان في غير عالم الجمعية الانسانية فلهذا يمكن ان ينفصل ويبعدهم من جهة المباينة
المضادة مع بعض قواه وكذا حكم صور الاسطقسات الموجودة تحت قوة طبيعية يكلها ويتمها
وحكم الموجود بنائية لها مضادة اياها الى المحتجبة بالحجب القهر الموجود للعالي على السافل في هذا
العالم قد يكون مفسدا وقد يكون مكملا واما القهر الموجود في العالم الاعلى فينبغي ان لا يكون
الا مصلحا مكملا لا مفسدا اصلا اما اللهم الا بالعرض والكلام فيه يحتاج الى تفصيل وبسط يؤدي الى
التطويل قوله من سره تقدس سره يقدس سائره قوله في اشارة الى ما ذكرنا من الفناء الكلي في النفوس
الانسانية حيث لم يقل قدس سره يقدس الله قوله من سره مظهرها بعض ابرائع العلوية قوله هذه
الصورة المثالية المطلقة لا يحتاج الى محل وقابل بل الى فاعل فقط والفاعل لها ان كان قوة نفسانية
متعلقة بالمادة يحتاج في اثباتها الى مخصوص آخر وغيرها وان كانت قوة مجردة عن المادة
وان كانت عقلا محضا او متعلقا بعالم الاشباح دون عالم المواد فلا يحتاج في اثباتها الى مخصوص
ومظهر عن هذا العالم لا استقلال له في الوجود ولان المستقل في الوجود مستقل في الايجاد
والاختراع لما اراد حسبما شاء ولو لا انه نحن قد ابطلنا في غير هذا الموضع قول بعض العلماء وقد
وصفه الشيخ الرئيس في الشفاء بانه يشبه ان يكون حقا وهو قائله بانه لا يجاوز في الكلام حيث
ذكراه النفوس الغير الكاملة في العلم تتعلق ببعض الاجسام الفلكية ويصير موضوعا لتخيلاتها

نعل الغبار انها مرايا للوجود الحق واسمائه وصفاته
واعتبار ان وجود الحق يصير مرآة لها
فبالاعتبار الاول لا يظهر في الخارج
الا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا
المتعدد بتعددها كما اذا قابلت
وجهك بمرايا متعددة

ثم لا مانع من ان يكون النفوس البشرية مرتبتها كمرتبة النفس المدبرة لبعض الافلاك ولبعض اخر مرتبتها
كمرتبة النفس التي فلكها او فوق ذلك الفلك او تحته فيتحقق مثلا عيسى عم في الفلك الرابع و[illegible] في الفلك
السادس **قوله** س سره وهنا ايجاد المثل والقوة على ذلك الى آخره اعلم ان من حقق هذا المقام حتى يحققه يمكنه
اثبات المعاد الجسماني بلا كلفة ومشقة وبيان ذلك ان النفس كما انها بحسب قوتها العاقلة [illegible]
[illegible] للعقل لاشتداد كانت هي بالفعل غير محتاجة الى البدن كذلك بحسب قوتها المتخيلة وافاعيلها الخيالية
غير محتاجة الى المادة البدنية كما علمت سابقا فالنفس اذا فارقت الدنيا حملت القوى الادراكية
[illegible] الجزئية والحس [illegible] باستخدام الخيال [illegible] فانها ان تدرك ذاتها و[illegible] القوى امورا [illegible]
يكون صورها الخيالية عين وجودها العيني وذلك لجمعية قواها واتحادها في الخيال وعدم تشتتها و
اشتغالها بما يرد عليها من ابوابها المختلفة وعدم استغراقها ايضا بتدبير البدن الطبيعي وما يشوشها
من موارد هذا الوجود الطبيعي العنصري [illegible] قواها كانها قوة واحدة [illegible] قوة المتصورة
[illegible] احساسا [illegible] الخيالي [illegible] سمعها وشمها وذوقها ولمسها الخيالي كلها
حسا [illegible] في الظاهر وان كانت [illegible] متفرقة المواضع [illegible] الباطن كلها حس مشترك واحد [illegible]
ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات [illegible]
القوى [illegible]
فعلها بالتمام [illegible]
الفعل عنها بالتمام [illegible] فالقوة الباصرة [illegible] القوة السامعة
هي القوة المصورة [illegible] انتهى كلامه
لما نحن بصدده [illegible]
[illegible]
للتحول من التمام من [illegible] والجذب والحركات الطبيعية [illegible] الا كان النوم
[illegible] الاشارة في كلام امير المؤمنين عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا فافهم
هذا [illegible] كما قاله بعض الاكابر [illegible] الشيخ الرئيس في رسالة الاضحوية [illegible] بعض الاسلاف
انه اذا مات الانسان [illegible] القوة الخيالية [illegible]
لا على وجه الانطباع والقابلية بل على وجه الاختراع والفاعلية كما حققناه [illegible] مفارقة عن
[illegible] الانسان [illegible] الالام [illegible]

ايها على سبيل العقوبات الحسية على ما [illegible] الشرايع الحقة فهذا عذاب القبر فان كانت سعيدة [illegible]
ذاتها [illegible] الائمة [illegible] الامور الموجودة على نحو ما كانت يعتقد من الحيات [illegible]
[illegible] الملك كما قال [illegible] القبر اما
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر [illegible]
والنشاة الثانية خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين كما قال [illegible]
تلد [illegible] **قوله** س سره فيتحضر من الاطعمة الى آخره كلما [illegible]
الانسان واشتهيه [illegible] يحضر عنده [illegible] ان وجودها الخيالي هو بعينها
وجودها العيني والفرق بين الوجودين الان ما دامت النفس مشغولة بالبدن متعلقة به [illegible]
احدهما ان الاحساس تابع [illegible] الحس [illegible] فقد يكون [illegible] اختراع المتخيل
صورة لا توجد في خارج القوة المدركة والثاني ان المحسوس [illegible] التخيل [illegible]
وفي الاخرة [illegible] هذا الفرقان بل [illegible] الاخرة اقوى وجودا واشد تحصلا لكونها [illegible]
واقل [illegible] في المواد [illegible] العالم وجودها [illegible]
[illegible] هذا الاثر [illegible] وجودها العيني [illegible]
العيني [illegible] وجودها [illegible] فيحصل اللذة في [illegible] الالم في [illegible] **قوله**
س سره تلك الصورة [illegible] الى آخره قال بعض المحققين من الاسلاميين ان [illegible]
بالصورة [illegible] من حيث انطباعها في [illegible] من حيث وجودها في خارج [illegible]
خارج [illegible] الانطباع فلا لذة [illegible] في الحس [illegible]
والقوة المتخيلة [illegible] على اختراع الصور [illegible] العالم [illegible]
محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة [illegible] اختراع الصور الجميلة في غاية الجمال [illegible]
ومشاهدتها [illegible]
في القوة الحاسة [illegible] على تصويرها في القوة المتخيلة [illegible]
من خارج [illegible] على التصوير [illegible]
في القوة الباصرة [illegible]
[illegible] في القوة الباصرة [illegible]
[illegible] الانسان [illegible]

لا لهوانية هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشية ويكون انطباع القوة الباصرة انطباعا ثابتا
الى علم الشيء لا انطباعا هو عرض الوقال من غير اختيار كما في النوم في هذا العالم فهذه القدرة وسع
وكل في بالشهوات اوفى فهذا كلامه وهو قريب مما وجدنا من كلمات اهل اوراق الفضلا انما من القدرة على
الايجاد بخارج المشاعر لان الحس بخارج الحس لا يوجد في مكان فانما هذا مشاهد الاخرة ما يجيء بامر غيره وكل
هذا فيتبع الشاعر الا حقيق غير ولا منع وكمال الاخرة على ما هو اوسع واوفى بالشهوات ومع هذا كلامه
وهو اقرب كلام وجدناه من كلمات العلماء والفضلاء الى تحقيق المعاد الجسماني لكنه مع ذلك غير بالغ الى التمام
ومبلغ الوصول لانه يحتاج الى تتميم وتكميل يتوقفان على مقدمات لم يظفر هو وغيره بجميعها فيستطاب
لك منه بيانه ونظرائه ثم يتيسر لهم من جهة البرهان الحكمي اثبات المعاد الجسماني وتحقيق الصور الموعودة
الاخروية الاستغفات بجرم سماوي او مظهر هكذا او على سبيل التاويل بالتعقليات انما قرر لذلك الاصول
والمقدمات كثيرة بيناها كلها في موضعه منها ان الوجود لكل حقيقة هو الموجود في الخارج والماهية تبع
له متحدة به بنحو من الاتحاد ومنها ان الوجود مما يقبل الاشتداد والاضعف لذاته ومنها ان الوجود الجوهري قد يتحقق
بعينه الاشتداد والتحول من نشأة طبيعية الى نشأة اخرى فوقها ومنها ان الصورة في كل مركب هي اصل
حقيقته وشيئية ما لمادة فهي حاملة الامكان وقوة وجوده ولا دخل لها في قوام حقيقته وكما في مبدأ الفصل
الاخير لكلية اخبار الفصول عن جنبه كالانسان فان الفصل الاخير هو بتمامه وهيئته وسائر الامور المسماة
بالفصول والاجناس التي [illegible] انما يحتاج اليها بوجه في التكون المادي الخارجي واذا
جعلنا النظر الى تلك الصورة بعينها ذاتها كانت تلك الحقيقة بعينها وجود تلك العالم ومنها ان الوجود الجمعي
من حيث انها هوية كلية مصداق حمل معانيها كلها ومنها ان الهوية البدنية وتشخصه بالبدن وان تبدلت
اجزاؤه كما في صورة الهرم كما لو تبدل هذا البدن ببدن شخصي في القيامة مع وحدة النفس فهذا ذاك
بعينه من حيث صورة النفسانية وهذا ليس بذاك من حيث المادة وكذا القول في سائر الصور ومنها ما ذكرها
وحققنا من ان قوة الخيال جوهر مجرد عن مادة البدن ومنها ان الصور الخيالية ليست منطبعة في الخيال
بل قائمة به قيام الشيء لفاعله لا قيام الشيء بقابله ومنها ان الصورة المرئية بالذات ليست بموجودة
غير منطبعة في مادة خارجية ولا في آلة البصر لما مر من ان الابصار ليس بخروج الشعاع الى شيء خارج
ولا بانطباعها في مادة خارجية ولا في آلة البصر لما مر من ان الابصار ليس بخروج الشعاع الى شيء خارجي
ولا بانطباع في الجليدية ولا باضافة النفس اليها في الخارج بل بما تنشأ صورة حاصلة للنفس قائمة بها
عن عالمها بما شرطت من الكلام الفعل [illegible] الا ان تحقق الشرائط ولا ضافة الاشراقية التي تقع من النفس

والكمال بعده

ال

الى ان الصورة الادراكية الوطنية الحاصلة للقوة بها لمادتها الخارجية المطلقة الذات كما نعم الله وكل
فرق بين الابصار والتخيل في هذا العالم الا بحسب الاحتياج الى الآلة الجسمانية في ان الجسمانية
في الابصار وعدم الاحتياج اليها في التخيل واما عند خروج النفس من هذا العالم وسلب هذا البدن
عنها فالقوة الخيالية تعني هاهنا الحس المشترك وقد زال عنها جهة القوة والنقص والانفعال وصارت
تامة الحفظ والفعل يكون بعينها مبدء الابصار والسمع والذوق والشم واللمس من غير افتقار الى
تعدد الآلات الخارجية مختلفة وبعيد ايضا انما الشهوات ولذا القدرة على ايجادها الى ما تدعيه حاصلا في
قوة واحدة هي جوهر النفس الحيوانية الخيالية ثم ان الذي يدل على ان الشيخ الغزالي وغيره من اهل الحكمة
الاسلامية لم يحصلوا مسألة المعاد الجسماني حق اثبات الصور الحقيقية موجودة شهودية لانهم لم [illegible]
متعلقة بخلوص هذا العالم وقال في كتابه المضنون على غير اهله هذه العبارة لعلك تقول
هذه اللذات الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة لا يدرك الا بالقوة الحاسة والمتخيلة وهذه القوى
الجسمانية لا يتصور بقاؤها الا في الجسم وكذا عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية
فاذا فارقنا الروح الجسد انحلت الاجزاء واضمحلت القوة الخيالية والحسية فكيف السبيل الى اثباتها
فاعلم ان هذا اشكال من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى البدن وليس يقوم على استحالته
ليس برهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل انه ليس برهانا عند الفلاسفة ذلك
ان افضل متأخري الفلاسفة وكذلك افضل متأخري الفلاسفة ابو علي بن سينا قد اثبت ذلك
في كتاب النجاة والشفاء وقال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس
بعد الموت وحكى ذلك عن عظيم متبحر وقال وقد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير ممتنع
وهذا يدل على انه شاك في هذا الاصل لم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا لما وصف
قائله بانه لا يجازف اي يجازف بل يقتصر على النقل انتهى ما ذكره اقول فعلم ان حاله وحال الشيخين
ابي علي وابي نصر وهو ما اشار اليه بانه لا يجازف انهم لم يجاوزوا نظرهم في اثبات المعاد الجسماني
الى ان يجوزوا ان يكون بعض من اجرام هذا العالم موضوعا لتخيلات الصورة الموعودة لهذه النفوس
الغير الكاملة لا لغيرهم [illegible] ثم شبهوا ما ذكروه وقد [illegible] في التلويحات حيث قال
ذلك الا ان المذكور عنه في هذا الكتاب اقرب الى القول بالحق والله الذي هدانا لهذا وما كنا
لنهتدي لولا ان هدانا الله وانا اشكو ولك احسانه وكفى ان فضائله قوله [illegible] ويحتمل
فيها البقاء على انهم مع البراءة [illegible] شاه علل الشيخ خلو نفوس السعداء المتوسطين في

بعد ان حقق بان الابصار [illegible] ان يعرض لبعض النفوس [illegible]
[illegible]

لقيهم ان منقطعا تم دليل لا اجرام الفلكية غير فاسدة وفيه موضع خلل من وجوه الاول ان تعلق النفس
بعد المفارقة عن البدن بجرم سماوي باطل كما بيناه في كتابنا المبدأ والمعاد واشرنا اليه فيما سبق الثاني
قد علمت ان القوى المستحضرة للنفس في المعاد الاخروية ليست قائمة بشيء من الاجرام الخارجية ولا النفس
مفتقرة في مشاهدة ما يحضر عندها من الصور الى مظهر خارج عنها كالمرآة ونحوها كما في هذا العالم
فان الحاجة الى المواضع الخارجية كالمرآة متفرع على تحقق الحاجة الى الجسمانية الطبيعية كالبصر وانه
ليس فليس الثالث ان اجسام هذا العالم بعضها فلكية كائنة وعنصرية لا يخلو شيء منهما عن الحركة
بل يجب لكل نوع تجدد الصور المادية وسيلانها تجدد الامثال وتعاقب الاحوال والاشكال لاختلاف
الصور الاخروية فانها محفوظة الوجود بحفظ المبادي الفعالة ابدية من جهات الفواعل لا استعداد
اياها كالماديات المتوقفة على حدوث الحركات الانفعالية من المواد المتعاقبة لامكانات كما
حققناه في الرسالة المعمولة في اثبات حدوث هذا العالم بتمامه فاذا كان الامر كذلك فلا معنى لتعليل
ابدية ما في عالم الآخرة وجعلها بدوام هذا العالم المتجدد الداثر الباطل قوله ومن سره ولما اصحاب الشمال
الذين كانوا حطب جهنم اه اعلم ان الله خلق جواهر النفوس مختلفة بالماهية لا بحسب اصل الفطرة
او باكتساب الفضائل والرذائل فبعضها خيرة نورانية شريفة مائلة الى العالم العلوي عظيمة الرغبة الى الاتصال
بالروحانيات العقليات وهي سوادها وبعضها كدرة خسيسة ظلمانية شريرة مائلة الى الجسمانيات
عظيمة الرغبة في الاتصال بهذه الجسمانيات الكثيفة وبعضها متوسطة بين الخيرية والشريرة والتفتت
بين العقليات والحسيات فالاولى هم السابقون المقربون واهل القدس وعالمهم عالم العقول والمعقول
والاخيرة هم اصحاب الشمال والمحرومون المنكوسون [illegible] جهنم ومعدن الطبايع السفلية والمتوسطون
على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة كما اشار اليه [illegible] وعالمهم عالم الصور المقدارية الغائبة عن
الحواس الدنيوية دون الاخروية ومنهم السعداء واصحاب اليمين [illegible] فاعلم انه ذهب بعضهم كصاحب
اخوان الصفاء الى ان جهنم عبارة عن عالم الكون والفساد وان النار هي الطبيعة المحللة للاجساد
المستولية على الابدان والمكونة بالاذابة والتحليل والتبديل في كل آن المغيرة [illegible]
بعضها كما في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله تعالى واتقوا النار
التي وقودها الناس والحجارة وقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فان هذه الاجساد
العنصرية طبيعتها [illegible] حسوا ان النار المشار اليها في القرآن هي الطبيعة
السارية في الاجسام الحسية سيما التي تحت السماء الدنيا [illegible]

كما علم بما سبق هو ان الاكوان الطبيعية كلها شاملة زايلة متجددة تحت الفساد بواسطة استيلاء الطبيعة
عليها بالتحريف والتحويل والتحليل وكذا النفس مادامت متعلقة بهذا البدن متحدة معه توثر الطبيعة
في هذا البدن وقواها الحسية فانها منفعلة عن تاثيرها ان الطبيعة الكامنة في البدن بالاذابة والتحليل
وتجفيف الرطوبات الصالحة الحاصلة لها من الاغذية شيئا فشيئا على التدريج حتى تنجذب الى الموت وكذا تالم النفس
باثارة حرارة الشهوة ونار الغضب وغيرهما وكذا تالمها باحداث الالام والحرارات والاوجاع التي منشاها
الطبيعة المحللة خلقها الله تسلطت [illegible] على ان المنصهرة في اصل وجود الطبيعة هنا شيئا
احراق الغريزة واستكمال النفس ان الطبيعة الانسان مادامت في البدن بهذه النحو الحركات والانقلابات
لتنقلب اليه [illegible] فاذا انتقل الانسان من هذا العالم الى عالم الصور والانتقال [illegible]
النيران اذ لا وجود للطبيعة في غير هذا العالم [illegible] ملائكة الجحيم بعينه
كعدد القوى الحاكمة المدبرة للابدان الحيوانية وكذا كون ابواب جهنم سبعة كابواب الحس [illegible] الطبيعية
المفتوحة الى جهنم البدن من عالم النفس فان اصل القوى منشعبة من عالمها هي مفتوحة [illegible] الجحيم
من الجن والانس وباب [illegible] متعلق على من طبع الله على قلبه [illegible]
بانها اسفل سافلين دار الطبيعة العنصرية [illegible] فالجحيم هي الطبيعة قال في الباب الحادي والستين
من الفتوحات اعلم ان جهنم من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة وسميت جهنم لبعد قعرها
بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحتوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على اقصى درجاته والحرور
على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون ومائة من السنين [illegible]
قوله تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا على النار المحسوسة فان صورة النارية لا تتصف بالخبو والانطفاء
الا من جهة كونها قائمة بالمادة الجسمانية لان حقيقة النارية لا يقبل هذا الوصف من حيث ذاتها وانما
يقبله الجسم المحترق بالنار الى صورة النارية وقيل معنى الآية كلما خبت يعني النار المتسلطة على الابدان
بواسطة الشهوة والغضب والركون الى القوى [illegible]
العذاب بتعديته الى بواطنهم من جهة اكتساب الملكات والامراض في نفوسهم وهو اشد من العذاب
الحسي لتسلط النار في بواطنهم [illegible]
اشد من حلول الناس للعذاب المحسوس بتسلط النار المحسوسة على اجسامهم وهذه نار النفس الامارة
بالسوء التي تطلع على الافئدة [illegible] قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا
ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا قال في الفتوحات المكية من عرف معنى هذا القول [illegible]

ومكان جهنم وتحقيقها انها ابقيه لكثرة لما سئل عنها سكت عنه وقال في علم الله فكونه تاء عنه هو الادب من ادب
ان النار لا يقبل تحديد ومحدوديها لانك الان لست بعلم التوحيد وقد صارت عقلا بالفعل وتجاوزت
عن مقام الحس والطبع كما في قول بعض الائمة حيث سئل عن عموم قوله تعالى وان منكم الا واردها جزناها وهي
خامدة من تلك الاخبار الدالة على ان مكانها في هذا العالم الاسفل منها ما يدل على انها تحت السماء
الدنيا كما يرجى من حديث المعراج انه ثم رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار فرفع له طبقا على طرف
النار لينظر اليها حتى ارتفع اليه من دخانها وشررها وعاين ما يراه من الباب وكما روي عن ابن عباس
ان النار تحت سبعة ابحر مطبقة ومنها ما يدل على انها في البحر كما روي عن امير المؤمنين انه سئل يهودي
اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ما اراه الا صادقا لقوله والبحر المسجور وقريبا منه في التفاسير
ان البحر المسجور يصير يوم القيامة هو النار وكما روي عن رسول الله لا يركبن بحرا الا غازيا او معتمرا او حاجا فان
تحت البحر نارا كما اورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله انه قال البحر نار في نار وكما روي عن بعض
السلف في قوله تعالى ويستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين انه قال ان جهنم هو البحر
وهو محيط بهم تنتثر فيه الكواكب ثم يستوقد فيكون هو جهنم وكما روي عن الضحاك في قوله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا قال هي في حالة واحدة في الدنيا تغرق من جانب وتحترق من جانب اخرى والنقول
في هذه كثيرة وقد جاء شبه هذا في كلام الاوائل قال سقراط واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون
في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم فانهم يلقون في طرطاوس
سنة كاملة تتقدر ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون منه من ظلموهم [illegible] الانصاف انهم القضاة
ليعفوا من الرضا فان رضوا عنهم والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم
عنهم واما الذين كانت سيرتهم فاضلة فيخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون في مساكن
ويسكنون الارض النقية ومن الاخبار ما يدل على ان بعض جهنم في هذه الارض كما روي عن جابر بن
عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من ارض حضرموت [illegible]
برهوت [illegible] امير المؤمنين وقال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه
بئر ماؤه اسود منتن يأوي اليه ارواح الكفار وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد
من ناحية برهوت [illegible] فبعد ذلك [illegible] عظيم من عظماء الكفار [illegible] عن رسول الله
من حديث الكسوف انه [illegible]
مكانه ويتوقع الى الله [illegible] من الاخبار الدالة على كونها في هذا العالم والجواب عن هذه

الوجوه

الوجوه والدلائل كلها ان لا كل من الجنة والنار نشأة اصلية هي في عالم الاخرة ولها جزئية
ومظاهر كثيرة في الدنيا ومستقر النار وحقيقتها هي دار الجحيم ولها ظاهر ومكامن في هذا العالم
فما ذكر من الوجوه العقلية لا يدل على اكثر من ان يكون لها كمون جزئية ومظاهر حاصلة في هذا العالم
وكذا ما نقل من الاخبار لا يدل على ازيد من انها مظاهر في هذا العالم واما النار الحقيقية فمحل
اشتعالها ومرتبتها بحيث لا يكون مع انحلال كلام وظهور سلطانها هي الدار الاخرة حين ما احاط
بهم سرادقها كما قال لترون الجحيم ثم يرى في قوله كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها
عين اليقين فجعل لان كامنة باطنة عن [illegible] ولا ظاهرة الا على اهل الكشف واليقين وهذا الجحيم
من النار التي تحرق حقيقة والتي يباشر الاحراق والتعذيب حقا وحقيقة هي دار الجحيم مستورة عن
هذه الحواس خارجة عن [illegible] والقياس لكنها تظهر هذا المحسوس [illegible] الحقيقة
[illegible] الا ما في وجودها الله وجميع اهل اليقين من شرها وحرها يوم القيامة قوله [illegible]
سواء كان النقل حقا او باطلا الخ يظهر من هذا الكلام انه شاك في هذه المسئلة غير جازم ببطلان
التناسخ [illegible] من طريقنا [illegible] حيث جوز حقيقة التناسخ لعدم
حصول الفرق عنده بين التناسخ وبين البعث [illegible] على انه لم يحصل [illegible] يعني المعاد الجسماني
على وجهه ولم يحقق النشأة الاخرة للنفس والبدن جميعا حق تحقيقه وذلك لانه بعد ما ذكر
في رسالته انه افضل متأخري العقلاء [illegible] ابو علي في المعاد الجسماني بانه لا يبعد ان يوضع
بعض الاجرام السماوية محل النفس واحساسها [illegible] كلاما هذه
العبارة [illegible] لقائل ان ذلك ما ذكره على سبيل المماثلة والتبعيد والا فقد ذكر استحالة
تناسخ الابدان لنفس واحدة [illegible] ابطال الحشر للاجساد [illegible] ما ذكره ليس
برهان [illegible] فانه قال لو عاد جسد واستعد لقبول [illegible] نفس من واهب الصور
فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور [illegible] نفس ويتعلق به النفس المستحضرة
فيجتمع نفسان لبدن واحد [illegible] وهذا الذي ذكره يمكن ان يستعمل في اعادة حشر الاجسام
لكنه دليل ضعيف اذ يمكن ان يختلف الاستعدادات [illegible] بعض الاستعدادات مناسبا للمفارقة
الموجودة من قبل حتى [illegible] بتدبيرها ولا يحتاج الى اضافة نفس جديدة فانه لو استعدت في الرحم نطفتان
لقبول النفس في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان [illegible] بكل واحدة منهما نفس وليس اختصاصه
بالحلول فيه لكن المناسبة بينهما في الاوضاع فاذا جاز هذا التخصيص في تعيين متماثلين فلم لا يجوز

في النفوس المفارقة فاذا توفرت على المستعد حصة من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يفيض اليه نفس جديدة
نعم ان من الكون حشر الابدان لا برهان معه انتهى كلامه اقول قد علمت بطلان التناسخ بالبرهان لما بينا
ان النفس مادية الحدوث وانها حادثة في البدن بنفس حدوثها بل باتحادها به بحسب الطبيعة وقد علمت
الفرق التام بين التناسخ والمعاد وعلمت عدم الحاجة في ذلك الى تجويز التناسخ اصلا فاشكر ربك
بجل نعمه عليك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما قوله قدس سره والصور المعلقة ليست مثل
افلاطون آه فاعلم ان الصور الانسانية بانها من العالم المثالي المشاهد بحجة الكبرى حجة الله على خلقه وادلة
شاهدة على وجود العوالم الثلثة عالم الحس والدنيا وعالم الغيب والاخرى وعالم العقل والمبادي
لما فيه من ابواب المشاعر الثلثة اعني الحس والخيال والعقل اذ كل منها منفذ الى عالم اخر ونحن لما
اقمنا البرهان على وجود العالم الاوسط وتجرده عن هذا العالم من جهة اثبات تجرد القوة الخيالية
مع ادراكاتها وليس للوهم عالم اذ لا صورة له بالاصالة لانه العقل المضاف الى امر جزئي والاضافة
ليست من الموجودات الاصلية فظهر ان العوالم ثلثة قال الشيخ المكاشف محيي الدين العربي في الفتوحات
الثالث والستين من كتابه في معرفة بقاء النفس في البرزخ بين الدنيا والبعث ان البرزخ حاجز معقول
بين متجاورين ليس هو عين احدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس وليس
الا الخيال كما يدرك الانسان صورته في المرآة ويعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته
بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر المرآة والكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه
ادرك صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى
صورته فما تلك الصورة واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة
اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة
هذا وهو من العالم فهو بخالقه اجهل واعجز واشد حيرة ونبه بذلك على ان تجليات الحق ادق
والطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقول
هل لهذا ماهية ام لا فانه العقول لا يلحقه بالعدم المحض وقد ادرك البصر شيئا ما ولا بالوجود المحض
وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالامكان البحث الى مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد
موته فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا شك فيها
والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة صور الاعمال
توزن مع كونها اعراضا وكذا الناس من يدرك هذا التخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال

ادبي

دار الصور برزخ

اعني في حالة اليقظة واما في حالة النوم فبعين الخيال قطعا ثم قال العلماء ذكر الله تعالى ورود الصور
وبعضنا الصور بالقرن النوري فيبعث ما شاء الله ان الله سبحانه اذا قبض الارواح من هذه
الاجساد الطبيعية حيث كانت والعنصرية اودعها صورا جسدية في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما
يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور انما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن
وبنورها وقال في باب اخر من الباب كل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم
القيمة في النشأة الاخرة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وقال ايضا في الباب الثالث والتسعين منها
ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة والتحقيق ان الارواح المدبرة للصورة كانت موجودة في حضرة الاجمال
غير مفصلة لاعيانها منفصلة عندنا والحق في علمه فكانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز
لانفسها وهي متميزة عند الله مفصلة في علمه فلما كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف والكلمات مفصلة بعدما كانت
مجملة فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهي الارواح الاجسام مركبة هادية الى الصور فالقلم ابي عالم شأنه كان يرقع
الكل كالقلم من الهيئة الالهية كاليمين والكتابة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف
في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا
فرس وهذا فيل وهذه حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من يقول
ان الارواح في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومنهم من منع ذلك ولكل واحد وجه والذي
ذلك على الطريقة الوسطى ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشأناه خلقا اخر ولما سوى الله الصورة الجسمية في
اي صورة شاء من الصور البرزخية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او فرس او انسان على ما قدره
العزيز العليم فثم شخص تغلب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار فيحكم الناظر عليه انه حمار
فلان حمار ولكل صفة يدعى اليها كما يقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل
الصفات واكمل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك اي عند تمام النشأة الظاهرة في اي
صورة ما شاء ركبك اي من صور الارواح فنسبت اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فما زالت الارواح
بصورها ثم اذا فارقت هذه الاجساد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح بصورها تتجرد عن المواد
تجردا كليا وتعود الى اصلها كما تعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصيقل الى الشمس
واختلفوا على طريقين فطائفة منهم قالوا الاجساد تعيد الاوعية الا انهم
وقالت طائفة ما كتب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بها اذا فارقت كما ان الماء
اذا كان في الاوعية او بعدها او تغيره حالته اما في لونه او طعمه او رائحته فاذا فارغ الاوعية صحبته في ذاته

بعد المفارقة كالايتلاف

٢١٢

ما اكتسبت الصفة وحفظ اشتغلها ملكات الهيئات المكتسبة وقد اتفق في ذلك بعض الحكماء وطائفة
قالوا ان الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهي الصورة
التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت الذي هو المعبر عنه ثم تبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية
كما في الدنيا [illegible] انتهى خلافا لاصحابنا في الارواح بعد المفارقة واعلم يا اخي وفقك الله [illegible]
ان [illegible] اليها من [illegible] في الاخرة وهي مشهودة لنا اليوم من حيث محلها الا من حيث صورتها
فانت فيها تتقلب على الحالة التي انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصورة يحجبك التي تقلبك فيها فاهل
الكشف الذين ادركوا ما غاب لانهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان
جهنميا يرونه بحسب ما لا يرونه غيرهم من تعذيبه [illegible] وما اعلانه فيها واكثر اهل الكشف
في بداية الطريق يرون هذا وقد نبه الشرع على ذلك بقوله بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة
كما انه الشرع [illegible] الاطلاع على الامر في كيفية عود الارواح الى النشاة التي بعد [illegible]
وكيفية وجود الصور البرزخية وعالمها وهل هو بعينه عالم الجنة والنار بحسب الحقيقة والتفاوت في
تاكد الوجود وضعفه ام غيرها [illegible] والحق [illegible] لنسبة الصور البرزخية الى الصور
التي يكون عند البعث نسبة النقص الى التمام فيما وجد نسبة [illegible] الطفولية الى زمان الرجولية
وما اليه الاشارة في حديث القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالمعنى ما دامت
في القبر حالها كحال الطفل في المهد ما دام في البدن كحال النطفة والجنين في قرار مكين فقوله
ثم تبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية ان كان المراد به اجساما كالاجسام الكثيفة الدنياوية المستحيلة
القابلة للغير القارة فهو غير صحيح ويلزم منه مفاسد كثيرة منها التناسخ وغيرها غير ذلك مما يضيق المقام
عن ذكرها وان كان المراد اجساما اخروية غيرها مكسوبة للنفس مجسمة بحسب ملكاتها واعمالها لكن
يكون لكل بدن منها انه بعينه البدن الذي كان في الدنيا اذ العبرة بوحدة النفس اذ بها تشخص البدن
فبدنه [illegible] مثلا في الجنة هو بعينه بدنه الذي له في الدنيا لكن كان [illegible] انقلب الاكسير في كونه جسما
[illegible] من اصل الذهب [illegible] جوهره فعلت هذا ذلك وان [illegible] من الاطافة
والنورية [illegible] هذا ليس [illegible] جوهر هذا البدن واحدة في الدنيا والاخرة [illegible]
الذي [illegible] ان حال الروح في البرزخ والصور التي معها الحال [illegible] النقص
الى التمام ما قال الشيخ الاكبر في الباب الخامس والخمسين وثلثمائة من الفتوحات [illegible] بين النشاتين
حالة برزخية [illegible] الاجساد برزخية خيالية مثل ما [illegible] في النوم وهي اجساد متولدة

عن هذه

عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها [illegible] منها او [illegible] ما كان منها فاعلم ذلك
وقال فيه ايضا فاذا [illegible] القيمة الجزئية بموت هذا الشخص المعين علمت القيمة العامة لكل [illegible]
هذه البرزخ من النشاة الاخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها [illegible] فيخلقك عليه اطوار
النشاة الى ان يولد يوم القيمة فلهذا قيل في [illegible] فقد قامت قيمته اي ابتدأت فيه ظهور
النشاة الاخرة في البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة انتهى
قوله [illegible] ليس لها محل اه زعم بعض الناس ان الصور المثالية اعراض قائمة بالقوة الخيالية كما ان
الصور العقلية اعراض تحل في القوة العاقلة وكلاهما زيغ عن الصواب اما الصور المثالية فلما
علمت انها منفصلة عن الخيال واما العقلية فلانه من اتحاد العاقل بالمعقول فالحق ان الحقائق الجوهرية
موجودة في كل من العوالم الثلثة وهي مجردة في الاخيرين مادية في الاولى [illegible] التجدد
والانتقال والتغير والاضمحلال لانها في عالم الفساد والكون [illegible] المجردة البقاء
والثبات لانها دار القرار [illegible] القوة الخيالية التي للنفس الكلية وهي المحيطة بجميع
ما احاط بغيرها من القوى الخيالية [illegible] ذلك العالم وجدت تلك القوى مظاهرها [illegible]
[illegible] ان تلك الصور لا محل لها سوى [illegible] لانها
مجردة عن المواد وانما هي قائمة بتلك القوى المجردة النفسانية [illegible] كل جوهر من
جواهر الادميين لكونه في الاخرة عالما تاما بنفسه [illegible] هذا العالم بلا ازدحام بين عالم وعالم فيكون
كل انسان في الجنة عالما تاما في نفسه لا ينتظم مع غيره من نوعه في دار واحدة مع انه يحضر عنده
جميع من يريده ويرغب في صحبته من انسان [illegible] وغلمان وقصور وخيم
وجنات وانهار وغيرها وكل ذلك في خطة عين [illegible] خاطر وخطور قلب وهكذا حال كل واحد
من اهل السعادة دون اهل الشقاوة الذين [illegible] العالم هناك غير
متناهية لعدم ترتيبها [illegible] البرهان [illegible] الدال على نفي تناهي الابعاد وكل
منها كعرض السموات والارضين من غير [illegible] ولا مزاحمة [illegible] المكاشفون
ويشهده المقربون وقد علم من هذا [illegible] فان كل عالم [illegible] عالم تام لا يعوزه شيء من الاشياء
ولا يفتقر الى شيء خارج عنه [illegible] ملكته وسلطانه [illegible] في صفة اهل الجنة
ان الملك ياتي اليهم [illegible] يستاذن في الدخول عليهم فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد
ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطب به من الحي القيوم الذي لا يموت [illegible]

الحسية والخيالية والعقلية والماصورة في كل من العوالم [illegible]

الى الحي القيوم الذي لا يموت [illegible]

٢١٣

اول الشيء كن فيكون ثم تعجبتنا اليوم نقول للشيء كن فيكون ثم قال فلا يقول احد من اهل الجنة
لشيء كن فيكون ومن لطايف ما وجدنا من كلمات اهل الحق في هذا المقام ما قال الشيخ الاعظم في الفصوص
بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام والعارف يخلق بالهمة ما يكون
له وجود في الخارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤوده حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف
غفلة عن حفظ عدم ذلك المخلوق الا ان يكون قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة
يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت
الصور يحفظ بعضها بعضا قال ولقد اوضحت هنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثله ان يظهر
بعضه ومسئلة ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الوقت وفريدته
اياه في ابواب المعاني والستون ومثاله بعد ما ذكر الحديث [illegible] وهو قوله يجانب بشيء وهو من انكر
المنكرات فهم بغاية الطبيعة تكوين الاجسام وتحليلها ما لا [illegible] عنه بطلبه بالطبع فليس لها العموم بغاية
التكوين الارواح الجزئية في الانشات الطبيعية فما يعطي العموم الا للانسان الكامل حامل السر
الالهي فكل ما سوى الله جزو من الانسان الكامل فلعلها نظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق
به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالتسبيح وما جعل لواحد منهم سرا في العالم كما
هو الا لاحد ولا تكوينا عاما فجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه
في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح له القضا في ذلك فهو على بينة
من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه فان امر او نهى او شرع في التكوين بواسطة الجارحة من يد او رجل
تقع بشيء او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بتركيب الواسطة فقد كمل لا يقدح في كماله ما لم
يقع في الوجود من امره بلا واسطة فان التصرفة الالهية هيهنا ظهرت في الوجود فانه [illegible]
رسله وفي كتبه فمنهم من اطلع ومنهم من غيب بانقطاع الوسايط الا بسبيل الى اطلاقه خاصة وهذا لو
اجتمع الانسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا انقذت همته فيما يريد وهذا تنفق جميع اهل الله [illegible]
فان يد الله مع الجماعة [illegible] انتهى وقال في [illegible] فلا [illegible] الاخرة [illegible]
التكوين فانهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتوهمون امرا ولا يخطر لهم
خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم فيه
الا ان تكون فيهم [illegible] ذلك العذاب [illegible] عن حضور الخاطر فان العادة لا [illegible] يقتضي تكوين الاشياء
لكن [illegible] حصول الخاطر والهم والارادة والتمني والشهوة كل ذلك [illegible] في الدنيا [illegible]

[illegible]

من الفعل بالهمة لكل احد وقد كان ذلك في الدنيا لغير الولي كصاحب العين والعزايم بالعزيمة
من سره فيها يحصل من يسخر الجن والشياطين انه ان الكل من الاعلى والاسفل من صورة مثالية تحتمل
ان يكون لواحد منها صور كثيرة مختلفة على حسب اختلاف الصفات النفسانية واعراضها واختلاف
المظاهر والمواضع والازمنة وغيرها ويحتمل ان يكون لكل من العقول ايضا صورة مثالية تليق بها
وكذا الملائكة النازلة بالوحي على الانبيا صورهم مناسبة لهم ومن هذا القبيل ظهور جبرئيل وميكائيل في
وغيرهما البشرية بل شاهدت الباري جل ذكره في مثال يليق ببعضهم كما اشار كان لذلك العالم على طبقات متفاوتة
في اللطافة والكثافة وفي كل طبقة منها انواع مما لا يتناهى وفي بعض منها يسكن قوم من الملائكة والانبيا
وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصي عدد الطبقات وعجائبها الا الله وكل
من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف واحسن منظرا واشد صفاء وروحانية واعظم لذة
من قبلها واعلى الطبقات وهي اعلاها متاخم لعالم الانوار العقلية قريبة الشبه لها ولعجايب
هذا العالم لا يعلم الا الله والراسخين فيها ما ذهب اليه الخواص من اظهار العجايب وخوارق العادات
كاظهار ما يعاينه المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد وفي اوقات واظهار ما يريدونه من المطاعم و
الملابس وكذا المرتفعون من السحرة والكهنة يظهرون منه العجايب في هذا العالم كاثار الجن وغيرها
ولا يلزم ان يكون بظهورها عندنا مظهر صيقل كالمرآة كما ظن فان فيه من هذه الاشباح في محل
مظلم غير صيقل فلو كان سبب الظهور هي الصقالة [illegible] لزم خلاف ما ذكرنا ثم قال انه ضرب
من الجن والشياطين اشار الى ان لها نحوا آخر من الوجود والظهور كما سنشير اليه ولعل انسب في
حدوثها الاكثر ظهورات لهم صنعت بقوسهم وتعطل قواهم الظاهرة وتقاربهم للملائكة سيما في المواضع المظلمة
والعادات القدسية والصحاري القفرة وفي الحرب [illegible] وعند تغير الاشياء المنتشرة والاشياء
السود المزعجة فان النفس اذا كانت مشغولة بالاعمال قوة ضعف اعمال القوى الاخرى والقوة المتخيلة
قوية جدا فاذا لو عرض للنفس ضعف قل اشتغالها واستعمالها لساير القوى حصل لها [illegible] المتخيلة التي تهيا
وكذلك اذا كان الاشتغال بالحواس الظاهرة قليلا بسبب ادراك الامور الملايمة بها او الموحشة فان النفس
اذا وقعت في قوة لذة او توجهت اليها [illegible] فاذا وجدت لم توجه عنها او اضرت الى غيرها
وفي تلك المواضع الخالية والمدهشة لا يتوجه النفس المدهشة والحيرة التي يعرضها بواسطة ادراك
الامور الغير المانوسة لا يتوجه الى تلك القوى الظاهرة الا قليلا [illegible] ما يناسب حالها و[illegible]
حاجتها وكل ما يزعج فهي من ذلك العالم اذ القوة المتخيلة من مظاهر ذلك العالم [illegible]

من صورة الجن وغيرهم وكذا عند سماع الرقى التي لا يفهم منها شيء بالفاظ غيرها فانه ربما يحصل للنفس بعض
والحواس نقص وسكتة فاما قوي انقطاعها عن علائق القوى الطبيعية والبدنية الضعيفة واشتغلت
بالمخيلة القوية رأت ما لا يرى غيرها وسمعت ما لا يسمع وشاهدت من الجن والمثل القائمة ربما يناسب حالها
ومزاجها وما يسمع من الحكايات فهذا مذهب منكري وجود الجن والشياطين واما الوجه الآخر فهو كما قال بعض
الفضلاء انه يحتمل ان يكون بسائط وصور الجنية في بعض الاوقات يشبه البعض ان يكون لها ابدان بسيطة
فيها التخلخل والتكاثف فاذا صارت متخلخلة رقيقة القوام فلا يرى كالهواء المتخلخل واذا صارت غليظة
كثيفة كالغيم فانه قد يحصل بحيث تكاثف الهواء انتهى ما اوردها اليه التمديد ولا انتقاش والتشكل
باشكال يوجبها سهولة التقويم في المنافذ وبالجملة لها نفوس قوية وابدان لطيفة نارية او هوائية
فيقتدرت بها على اعمال شاقة ولكون نفوسها نارية شديدة بالفعل قليلة حركات القوة والانفعال
لا يكون لها استكمال في العلم والعرفان كما للانسان المخلوق من الطين ولذلك من التجوهر في الغاية
والآلام واللذات الموجبة للانفعال والترقي من نشأة الى نشأة فوقها اذا عرفت هذا فقد علم ان الجن و
الشياطين يوجدون في هذا العالم وموجودون في عالم البرزخ سواء ظهرت في ظاهر هذا العالم او كثيف
قوله قدس سره وقد شهد بصحة كلامي عندنا من اهل ديننا اه [illegible] بالفعل في [illegible] الحمد ولي التوفيق
اعلم ان الجان هم اهل العالم الطبيعي ويتخيل جليسهم بما يخبرونه من حوادث الاكوان وما يجري في
هذا العالم انما يحصل لهم من استراق السمع من الملا الاعلى فيظن جليسهم ان ذلك من كما اخبرهم
لا يحصل لهذا امانة في نقل احوالها انهم يحصل عندهم علم بالله جل غاية ان يحصي من علم خواص النبات
والاحجار والاسماء والحروف وهو علم السيمياء فلم يكتسب من العلم الذي شهد الشرع ومن ادعى صحبتهم
وهو صادق في دعواه فاسئله عن مسئلة في العلم الالهي ما يجد عنده اصلا انه جاهل بالله بين رب من صحبتهم
فترى منهم من الناس فانه لا يزال يورث صحبتهم في النفس تكبرا على الغير بالطبع وازدراء الناس بما يصحبهم
منهم وقد رأينا جماعة من صحبهم حقيقة وظهرت لنا البراهين على صحة ما ادعوه من صحبتهم وكانوا اهل
اجتهاد وعبادة ولكن لم يكن عندهم من حيثهم شهود من العلم بالله [illegible] تكبر [illegible]
ودنية جليلا ان اصلهم نار وهي النار كثيرة الحركة ومن كثرت حركته كان الفضول اسرع اليه فهو اشد فضول
على جليسهم من الناس فقال ابو يزيد ومن نشأ الرحمن عنهم [illegible] الملائكة وهم الجلساء وهم اهل
خالصة لا فضول عندهم وعندهم العلم الالهي الذي لا مرية فيه فيزيد جليسهم [illegible] علما بالله وانما
مع الانفاس من ادعى مجالسة الملا الاعلى فلم يستعد في نفسه علما بربه فليس بصحيح الدعوى وانما هو

صاحب

صاحب خيال فاسد انتهى قوله قدس سره فتخرج في امور الخوضها جماعة يعني اهل الرياضات والمجاهدات
يعتكفون في اشياء وخلوات [illegible] انهم اشباحا مثالية قائمة بانفسها لا في محل مناسب لمقاماتهم
واحوالهم فمنهم من يرى صور الجن والشياطين كالكهنة والسحرة ومنهم من يشاهد صور الملائكة
والاشخاص الغيبية ثم كالانبياء والاولياء لصفاء نفسه وامعانه في الاوراد والمجاهدات واول ما يتوجه
للمكاشف ويظهر له بعد ما تخلص من الصفات البهيمية والشيطانية وطابت نفسه وتنور باطنه انوار
نورية مثالية مرة بعد اخرى وينفتح له باب الملكوت فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا
شيئا منها يمعن في الخلوة والذكر والفكر والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها
فيتوجه باطنه الى الحق فيظهر له الوجد والشوق والهيمان فيمحو تارة بعد اخرى فيحظر تارة
عن نفسه فيشاهد الحقائق المجردة والانوار العقلية فيتحقق في المعاينة والمشاهدة والمكاشفة
ويختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص عن التلوين ويصير [illegible] هذه البوارق له ملكة ويحصل في
عوالم الجبروت فيشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة
المقربين والمهيمين في جلال الله من الكروبيين فيتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية
وسواطع العظمة فيجعله هباء منثورا او يندك عنده جبال الانية فيخر لله خرورا ويعد انهاء الفناء
التجرد وهو نهاية السفر الاول ويعده ثلاث درجات ومقامات كثيرة اكثر مما قبلها اذا رجع عن المحو
الى الصحو ليس ههنا موضع بيانها قوله قدس سره ان العوالم اربعة اه اعلم ان اكثر المنتسبين الى العلوم
الحقيقية وفضل من غيرهم ينكرون عالمين عظيمين احدهما عالم العقول المشتملة على جميع الحقائق
الوجودية النوعية والحيثية من نوع طبيعي من انواع هذا العالم وللاخرة صورة مفارقة وهو [illegible] عقلية
في ذلك العالم وثانيهما عالم الصور المجردة المقدارية القائمة لا في محل ومكان كما مر والجنة
جنتان جنة العقل وجنة الحس واليه الاشارة في قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فان النفس
الناطقة المؤمنة لها نعيم بما يحصله من العلوم والمعارف من طريق تعقلها وفكرها ونعيم بما يحصله
من اللذات والشهوات لما ينالها من التنعم الجسمانية التي كما بين المراكب العقلي كمن جلس في [illegible] سلطان
وحضرته [illegible] في [illegible] رياض مخضرة فيها فواكه وغيرها باذن السلطان كما
يبعد ان يكون قوله فيهما من كل فاكهة زوجان اشارة الى الحسي والعقلي منهما فان [illegible]
الاصل المضاف والنسبة وهذه مرتبة الوهم وبقاء شهادتها [illegible] الوهم صورة غير مستقرة
فالواهمة وكذا النفس الناطقة مما هي متعلقة كانها عقل ناقص مضاف الى الحس فاذا جردت عن الحس

والخيالات الكلية كانت عقلاء فيما تحقق بما ظهر ان العوالم في الاصل ثلثة كما مر عالم العقل وعالم الخيال
ولكل منها اهل وطبقات ودرجات وجحيم حقيقي متأصل قوله من شره وصور معلقة ظلالية [illegible]
العذاب للاشقياء اه هذا الكلام دال على تحقق وجود الجحيم كوجود الجنة في ذلك العالم وبعود [illegible]
يتحقق عذاب الاشقياء لا في هذا العالم باشتغال نفوسهم فيما عيان حيوانية معذبة [illegible] كما يقوله التناسخية
بهذا العالم ايضا عندنا [illegible] عندنا يتحقق جميع مواعيد النبوة من تنعيم اهل الجنة وتعذيب اهل
النيران بجميع الالام والعذابات الجسمانية لان البدن المثالي العقلي او الصوري المجردي حكمه حكم البدن
الجسماني الطبيعي الحسي في ان جميع الحواس الظاهرة والباطنة حاصلة المدركة فيه هو النفس الناطقة بل هو
بعينه النفس الحيوانية لكنها يدرك في هذا العالم بالات طبيعية وفي ذلك العالم بالات تجردية وقد كان
ان الكلام في ان نشاة الجنة والجحيم كلتاهما في الاخرة فان قلت الكلام الشيخ المحقق الكامل
محيي الدين في الباب السابع والثمانين من كتابه يدل على ان مكان جهنم في هذا العالم تحت
كرة الاثير وهكذا يدل على ان الجنة في السموات اي هذا العالم حيث قال فيه لما كانت كرة الاثير
واشعة الشمس [illegible] الكواكب [illegible] من المتعفر كانت
[illegible] من عرض نشاة الاخرة وموضع الجنة والنار [illegible] ذكر الجنة من النعيم
الذي يقع به الالتذاذ لكل من اهل الجنان علم اين النار واين الجنة وان تجد في ذكر الجنة
حرارة النار التي تحت مقعر ارض الجنة يحدث لثمار حرارة من مقعر ارضها [illegible] في الجنة
من الماكل [illegible] الحرارة النار [illegible] فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار وقد بينا ذلك
في الشكلات الموصلة التي [illegible] ان لكل من الجنة والنار ظهر في هذا العالم [illegible] بانه
يوم القيمة [illegible] هذا العالم الاسفل اي عالم الكون [illegible]
[illegible] الكاس [illegible] صورة جهنم في عالم الاخرة وكذا بواطن الافلاك [illegible]
طبقات الجنان [illegible] في الدار الاخرة [illegible] من حرارة النار التي مقعر [illegible]
[illegible] اهل الحق [illegible]
[illegible] الى العالم الاعلى السماوي [illegible] من
الاعراض [illegible] المفاسد كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه [illegible] مثل كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل حين باذن ربها بخلاف علوم اهل الشقاوة
فانها [illegible] بالمفاسد [illegible] اهل الجنة او [illegible]

كما في علوم اهل الدقائق واللطائف فكانتهم التي هي بالحقيقة الاغذية والفواكه لاهل الجنان وعليه
ايضا على [illegible] مبنية على اصول صحيحة مثمرة لنتيجة صالحة كما قال تعالى مثل كلمة
خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار [illegible] ما ذكرنا يحمل معنى كلام [illegible] عقيب
هذا حيث قال والشمس والقمر والنجوم كلها في النار [illegible] بالاشياء هنالك علوا [illegible] سفلا
وكذا هي الامر [illegible] هنالك [illegible] ان اختلفت الصور [illegible]
[illegible] من النار [illegible] الجنة [illegible]
من الحرارة الطبيعية لانه معنى الحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفين قوله [illegible]
النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين اه ذهب بعض الناس الى ان الجن والشياطين نفوس
انسانية شريرة لا يمكن لها العروج الى عالم السماء [illegible] الاثير [illegible]
مع اشتياقها الى اللذات والشهوات ودواعيها الشهوية والغضبية من غير قدرة عليها فانهم [illegible]
هذه الافراد الانسانية عليها [illegible] التضليل والوسوسة بالتخييل والتمثيل فلو كان
هذا المذكور حقا يجب ان يكون [illegible] هذه الاجسام الطبيعية كالادخنة
وغيرها يلزم التناسخ وهو مستحيل كما ذكرنا وعلى تقدير ان يكون [illegible] يلزم انحصار وجود
الجن والشياطين في [illegible] النفوس الشريرة [illegible] في هذا العالم وبعضها في عالم الاشباح
والمثل المعلقة التي طبقتها طبقة العنصر [illegible] العالم [illegible] الجن والشياطين الى ملكوت
السموات [illegible] على انا لا ننكر ان يكون في الوجود نفوس ارضية قوية لا في غلظ النفوس السبعية والبهيمية ولكنها
[illegible] على هيئات النفوس الانسانية [illegible] تعلقها بالابدان الكثيفة العنصرية
عليها الارضية ولا في صفاء النفوس المجردة [illegible] العالم العلوي [illegible] الكلية او تتعلق
ببعض الاجرام الفلكية كما [illegible] بعض الحكماء [illegible] اجرام عنصرية لطيفة غلبت عليها الهوائية والنارية
ادا الدخانية على اختلاف [illegible] علوم وادراكات من جنس علومنا وادراكاتنا ولما كانت ضعيفة
بالنسبة الى [illegible] السماوية [illegible]
[illegible] لا يمكن ان [illegible] الكواكب [illegible]
الى الافق السماوي [illegible]
واهل الاسلام [illegible] صورة الجن [illegible] الشياطين
[illegible] الاشارة [illegible]

ويمشي كالشيطان وهو الوهم ويمشي كالسبع وهو الغضب ويمشي كالبهيمة وهي الشهوة فهذه الانواع يشوش هذه
القوى التي في الانسان من القوة التي بالفعل ومن الضعف الى الكمال فهو اما ملك بالفعل او ما شيطان
بالفعل او بهيمة او سبع بالفعل ولهذا جاء وحتى ان يكشف ما في القبور ويحصل ما في الصدور يبقى كل احد
صورة ذاته ويجد كل نفس ما عملت من خير او شر محضرا كما قال ووجدوا ما عملوا حاضرا وقوله يوم تجد كل نفس
ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا فان كان من اهل السعادة
حشر على صورة الملائكة او على سيرتهم وفي زمرتهم ومن اهل العقايد الفاسدة والاعمال الكاذبة كان محشورا
مع الشياطين على صورهم كما قال ثم لنحشرنهم والشياطين وعلى هذا القياس ان كان على خلق جنس
يحشر على صورته كما في قوله تعالى يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقوله واذا
الوحوش حشرت قوله من سره وفيها السعادات الوهمية آه يعني في عالم الاشباح ولا تظن ان كون السعادة
او الشقاوة وهمية في ذلك العالم ليس معناه انها غير موجودة من قبيل اضغاث الاحلام ومعاينة المتخيلة
لان ذلك مشروط بتعلق النفس بهذا البدن كما في المنام من جهة فساد الامزجة وغلبة مرة السوداء عليها
بل معناها انها ضعيفة التحقق والتأثر وذلك فيما بين الموت والقبر في نشأة القبر قوله من سره وهذا العالم
المذكور تسميته عالم الاشباح المجردة آه انما سمي به وهذا اشار بالمجردة لانها غير قائمة بمادة وعلاقة
بل هي متعلقة بالنفس تعلق الموجب بالفاعل الموجب لا انها في صقع من النفوس وكيف كانت النفس اولا
وليس ان النفس خالية من تلك القوى ما دامت في البدن بالكلية بل الوجود تنزل من تلك الصور الى
الصور الطبيعية ولا ان تلك الصور ليست الصور الطبيعية ولا ان تلك الصور ليس جزء في ذلك العالم
نازلة عن النفس ثم يتعلق بها النفس كما نبه الاكثرون وكما قال فيها ما قال في الباب السابع عشر وثلثمائة
واعلم ان القوى كلها التي في الانسان من قوى الحس والخيال والحفظ والمصورة وساير القوى المنسوبة
الى الاجسام انما هي للروح خاصة يكون لوجودها واعطائها الجسم لكن ان الجسم حي بوجوده لم يتقدم
منه وانما ينعدم بزوالها عن ذلك الجسم من ذلك الوجه الذي يكون عنه تلك القوى خاصة فاذا اعرضت
الروح عن الجسم بالكلية زال عنه اثر جميع القوى والحيوة وهو المسمى بالموت كالليل بمغيب الشمس
واما النوم فليس باعراض كلي وانما حجب الجسم عن بعض القوى حجبت اعمالها ولذا كانها الحسية مع
وجود الحيوة وقوة الحس والحركة في النائم كالشمس لها حالة تحجب بينها وبين موضع خاص من الارض
يكون الضوء موجودا كالجو وان لم يقع على ذلك الموضع تماما وكما ان الشمس اذا فارقت وغابت جاء
الليل بدلا من النهار لا كما ظهر في سحاب لحق من الارض جعلها اضاء لظهر ذلك الوجه فكان النهار هنالك

كما كان

كما كان ههنا كذلك الروح اذا اعرض عن هذا الجسم الذي كانت حيوته به تجلى على صورة في الصور الذي
هو البرزخ وهي بانضمام جمع صورة حيث يتنزل الصور في البرزخ كما قال ان في حق المؤمن انه طير
اخضر فذلك الطير كالجسم ههنا حيث يحمل الروح الذي كان يحيي ذلك الجسم كما تطلع الشمس في
اليوم الثاني علينا فيستنير الموجودات بنورها كذلك الروح تطلع في اليوم الآخر على هذه الاجسام
البالية فيحيي بذلك وهو البعث والنشر انتهى كلامه وفيه ما فيه من صلاحات كما نقلت الاشارة اليه مبنيا بها
ضيق العبارة عن تادية المراد فلا تبع الا الشيخ اجل ان تبدو من ذلك ثم قال واعلم ان الصور لوجود الله على
صورة القرن ويسمى الصور من باب تسمية الشيء باسم مجاوره او سببه ولما كان هذا القرن محل لجميع
الصور البرزخية التي ينتقل اليها الارواح بعد الموت وفي النوم فيه يسمى صورا جميع صورة وشكل
القرن اعلاه واسع واسفله ضيق على شكل انها لم يكن القربه من ضيق الارض وينتقل القوى
مع الروح الى تلك الصور البرزخية نوما او موتا وهذا يكون بعد الحشر بجميع القوى سواء انتهى كلامه قوله
من سره وبه يتحقق بعث الاجساد آه اعلم ان الله سبحانه خلق الوجود ثلث عوالم كما مر فهي دنيا وبرزخا
واخرى فخلق الجسم من الدنيا والنفس من البرزخ والروح اي العقل من الاخرى فجعل الوسايط لها
الناقلة لتنوعات الانسان في هذه ثلث كما ان الموت ونفخة الفزع ونفخة الصعق فالموت للاجسام
ونفخة الفزع في النفوس ونفخة الصعق للارواح فاذا كان الانسان في هذه الدنيا كان الحكم فيها
ظاهرا بالطبيعة والجسم وهو الشهود والمباشرة [illegible] الاحكام والنفس والروح [illegible] في حجب
محيقة تحت حجابه ولا امدادات [illegible] بها الا الجسم بواسطة فاذا شاء الحق نقل النفوس وكان
البرزخ امات الجسم بواسطة ملك الموت ثم نقلها والنفس في البرزخ النشأة الثانية صورا مستقلة
ويكون هي الشهود والمباشرة للاحكام البرزخية والامدادات متصلة بها الا والجسم والروح بواسطتها
ثانيا اذ هي الظاهرة المصورة بصورها المناسبة لاحوالها وهكذا فالبرزخ عالم مستقل بين عالمي
الدنيا والاخرة يعني كالبرزخ بين الليل والنهار وهو مستقر الانفس والارواح المنتقلة عن هذه
الدار من يوم الموت الى حين انقضائه بقيام الساعة الاخرى والقيامة الكبرى وهذا الباب يشير اليه
قال الله تعالى ومن وراءهم برزخ الى يوم يبعثون لهم فيها بكرة وعشيا يعني في البرزخ وقوله
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا كما قوله فاما الذين شقوا ففي النار لابثين يعني والله اعلم حين
البرزخ وحكم البرزخ لان مدة الخلود فيهما معدومة بدوام السموات فاذا انقضى حكمهما بالتبديل [illegible] الاخرى
في قوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار انقضت مدة الخلود فيهما

كل ذلك كان في نشأة البرزخ ودار الحيوان من النشأة الدنيوية لانه بين العالمين فيه شبه من كل منهما كما ان
النفس بين العالمين عالم الجسم وعالم الروح فاذا اراد الله نقل الانفس من دار البرزخ الى دار الحقيقة
حين يكمل اليوم الدنيوي الالهي وهو سبعة ايام من ايام الرب لقوله وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون
وهو في ايام الله يوم من ذي المعارج وهو قريب لسبع كل يوم منه سبعة الاف من ايام الربوبية لقوله تعرج
الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة نقلت الانفس من دار البرزخ بنفخة الفزع
كما قال ثم نفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين يبعث
لهم النفخة والصعق ثم بين ان نفخة الفزع مختلفة تنقل النفوس من دار البرزخ بقوله ثم وكل اتوه داخرين
واشار الى النشأة الروحية العظيمة بقوله ثم الله ينشئ النشأة الاخرى وهذا الصعق هو نهاية الاجل
المسمى عنده الى الحسين الفاني هذا الصعق نفخة ثانية بين تجريدا فتخف الجبل الروح الاعظم في المظاهر الكل
للاشياء الباطنية الالهية التي نبه عليها بقوله فاحد الجامد لا اخر الا ان يخص هذا الجبل الاتم ظل المظهر
الاعظم عند ظهور الاسماء الباطنة عن الاسماء الباطنة اتبع له رجع عن الشاعر استعد لدار البقاء
الاخرة من توسع دائرتها التي الانسان ان شاء ولنا اخرويا كان الروح هي الشهود المباشر لها
الاخروية والبرزخية في وجودها صارت الامدادات متصلة بالجسم والنفس بواسطة الروح وحدها
المنبعث المنبئة على الخلق القوى الادنى كما لا **قوله** سر طبقات الى الملائكة كالعيسى عندهم آه اسى
الانسانية اذا انظرت الى اجناس الحسية وتجردت عن لبوسها الطبيعي وعالم الطبيعة كان اسم ما تنزل على كون
ما يتخيله او يتوهمه سيما اذا بلغت الى مقام النفوس الفلكية كان ما تكون عنها وتولد من تصويرها
اعظم قدرا والطف جوهرا وكلما بلغت الى مقام الملكية الاعلى كانت تصوراتها الطف جوهرا واعلى
مرتبة فيتولد من خطراتها وخطاباتها الحجاب لا في ضرب من الملائكة والحور وغيرها كما ورد في كيفية
الايمان في اخبار اهل الجنة قال الشيخ في الباب الحادي والثمانين وثلثمائة من الفتوحات بعد ما ذكر
حكاية تمثل جبرئيل في صورة دحية الكلبي والتباس بعض الاصحاب فكذا تمثله في صورة اعرابي
سئل رسول الله صلى الله عليه عن كيفية الايمان واصول الدين وما في الكون اعظم شبهة من الالتباس الخيالي
بالحس فان الانسان ان تمكن في هذا النظر شك في العلوم النظرية والعلم يكون اقوى تعلقه غير محسوس
فانا اعطاه الله قوة التفصيل وليات اثر من الاصول ذات العلم بالحق انه علم العين الذي هنا
بربوبية نفسها كرم على اهل الله هذا العلم وكثير من اهل الله لا يحصل بالذي ذكرناه ولا علم نبوي
والنبوة في خيال الوهم ما قال ان خيال الحكيم يعني في خيال اليقظة مثل هذا ويتوهم انه ليس بحسوس فاذا

وهذا باب واسع المجال الحق عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يدعون انهم قد
علموا الحكمة وقد انقضتهم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها
ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبي وولي وما اعلم انها اقرب مقامات النبوة قال فاحسن تنبيه
انما وليها لا الباب بخياره انه الهوى الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وفي الارحام ما يكون خيال
تصويره التخيل لانه كيف يشاء عن نكاح معنوي وحمل معنوي نتجه الله في ذلك الرحم المعنوي في
اي صورة ما شاء ركبها كما قال لبعض القدرة الالهية ولا قدرنا الانحراف فيما جعلناه لعظم وجعلنا من الخيال
ظهورنا المقيدة مبتكبة على نفسه وانشاء ذلك واحد فيها فهو حضرة التجلي الالهي في القيمة لا
فهو اعظم شعائر الله ثم قال تابعها المناقب قول النص من سره واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون
الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر فيها الا والحق يكونه في هذه الحضرة لتكوين اعيان الممكنات
انه اشاء وما شاء منها بمشية العبد من هذه الحضرة من مشية الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء الله
فما شاء الحق الا ان شاء العبد في الدنيا في الحس لا في الخيال فكمشية الحق في النفوس فالحق العبد
في هذه الحضرة كما هو في الاخرة في حكم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الاخرة فكذلك
يكون من مشيته كل شيء انما اشهده فالحق في تعريف العبد في هذه الحضرة في الدنيا في شهود الاخرة
لا في الدنيا حسا فالحق في هذه الحضرة في الاخرة تابع لشهوة العبد كما هو العبد في مشيته تحت مشيته
الحق فالحق شأن الامر اقتدار العبد يوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في
الاخرة والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في التجلي
تحول الحق فالحق يتجلى في الايجاد لتحول مشية العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة
وفي الاخرة في الحس عموما وخلق الله لنا هم لنا فاثر في الوجود الحسي وهما عزيزا اثر في الوجود الحسي
ظهر بذلك التفاضل في الهمم **قوله** سر الشقاوة والشر انما هو في عالم الظلمات تحيا وحركات آه يريد
بيان ان الشر في هذا العالم وكذا الشقاوة في عالم النفوس ليس صادرا عن الحق لهم ولا عن المعاني
الا بالذات وانما يوجد بعض في هذا العالم وفي الاخرة على وجه التلازم ولا سبيل له في الشرور
الشقاوة عنهما خارج في قضاء الله الذي هو عالم علمه بالنظام الاتم وهما داخلان في تقدير
بالعرض كما ستعلم وهذا القبيل يعني الى بالذات والشر متحقق الى بالعرض واعلم ان الوجود حيث
هو وجود خير محض لا شر فيه وعدم محض لا شيء فظهر من ذلك الحقيقة ان الشر بالحقيقة عدم او
امام ذلك كما لا للذات والبرهان عليه انه لو كان وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز

ان يكون شرا لنفسه واما لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه او كماله ولو اقتضى الشيء عدم بعض
ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا نفسه ثم كيف يكون الشيء مقتضيا لعدم كماله مع كون جميع
الموجودات طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها لانجذابها اليها على تقدير ان يكون الشر على تقدير كونه شرا لغيره
اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم الغير شيئا فان كان كونه شرا لغيره (وجوديا)
لكونه معدما لشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي
المعدم ولئن لم يكن معدما لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل
ما لا يوجب عدم شيء او عدم كمال له فانه لا يكون شرا لذلك الشيء لعدم استضراره به فلما لم يكن معدما
لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء او عدم كمال
له فانه لا يكون شرا لذلك الشيء لعدم استضراره به فاذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه
ولا لغيره فلا يكون الشر الذي فرض موجودا شرا فما فرض من وجوده نقض فليس بموجود فظهر ان الشر امر عدمي
اما عدم ذات او عدم كمال لذات ثم ان هذا مما استقر عليه آراء الحكماء حيث كل ما اطلق عليه الشر اما
عدم محض او امر مؤد الى العدم فالموت والجهل البسيط والفقر وامثالها عدميات وشرور الاشياء المانعة
لاشياء اخرى من الوصول الى كمالاتها كالبرد المفسد للثمار والسحاب الماطر المانع للقصار عن تبييض
الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالجبن والبخل والاسراف والجهل المركب
والجسم والآلام والافعال الذميمة كالزنا والظلم والنميمة والقتل واشباهها من الآلام والاحزان وغيرها
فتلك موجودات وخيرات لكنها امور مؤدية الى اعدام فان كل واحد منها من حيث ذاته ليس بشر بل انها
هي كمالات الكمالات بحسب القوى المناسبة لها وانما تقربه هذا الفعل الوجودي شر بالنسبة الى شيء آخر
الطبيعي خير محض على الاطلاق لا يتصور فيه شر اصلا لا في ذاته ولا في ... ولانه غير ...
الشرور الوجودية التي لا يخرج منها امر ... في الوجود ... كل كمال ...
الوجود الممكن ... منها ما لا يتصور فيه نقصان او عدم في وجوده ... بل يجب له كل
من الخير اللائق ... الامكان العام ان يكون عليها بالفعل لا بالقوة كالعقول والنفوس
والاجرام العالية ... ومنها ما يتصور فيه ذلك كالكائنات وما يتعلق بها في الشر الا ان
... الشر ... وجودات تلك الاشياء ... النقص ... الامكان ... لا يكون شرا
النقصان الوجودي للنوع بالقياس الى ما هو اتم منه ... غير ... اليه كونه ممكنا
ممكنا وكون الجسم جسما والنار محرقة والارض ثقيلة وكون كل كائن فاسدا وكون الغضب ...

لضعف وقوة الغضب مضرة بالعقل ما يقع بجهل جاهل وانما المجهول هو وجود هذه الاشياء وكون ضررها
من اجلها وانما الشر تصور بها اشخاص قليلة عدمت عنها كمالاتها اللائقة بحالها كالآفات
والعاهات الموجودة في بعض الاشخاص وكان لها في هيولياتها امكان ان ينال ما هو الاولى بحالها
من آثر ومن هنا المطلوب لان الشر بهذا المعنى بكلا قسميه العدمي والوجودي راجع الى الاضافة
الى الخير المقابل له وهو اينما يلزم من جهة قصور القابل عن قبول احتماله لجميع الخيرات التي لها ان تقبل
الاشياء بعد شيء وصورة بعد صورة لتباينها في الوجود وتضاد بعضها لبعض لا من جهة فضل الفاعل
ولهذا قال ان ما في عالم الافلاك من الحركات لقصور القابل انما لزم من جهة نقصان فاعلية الله جل
الوجود بالذات فيعلم ان منبع الشر هو المادة ومنبع القوة فيهما الامكان في المفارقات على ان
نفي الامكان والقوة المطلقين ليس شرا الا باصطلاح آخر كما اومأنا اليه وهم ومن نور الاجل
يستحيل لها فكيف بالذي ان بين اثباتها اشرنا اليه سابقا ان الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض
وبيان كيفية كون الاول مقتضيا بالذات وكيفية كون الثاني مقتضيا بالعرض هو ان الباري
يمتنع عليه جهات عدمية وصفات امكانية ومثالب ظلمانية لانه محض الوجود التام الذي لا اتم منه فيكون
خيرا محضا فالصادر عنه كله يجب ان يكون خيرا محضا ووجودا صرفا فعدم اجتماعا لكن لا يمكن ان يكون
رتبته المعلول وهو رتبة العلة وكذلك الصادر من الصادر الاول وهكذا الى الجوهر الاول
فلا شر فيها الا كونها دون رتبة الاول على تفاوتها ولا امكان لها الا بحسب اعتبار عقلي ذهني
ولا ظلمة يتصور فيها الا مصار محتفيا تحت سطوع النور الاول ولا فقر يتوهم لمهيتها الا فقرا مجبورا
بالغنى الذاتي الحاصل لها من الغنى الاول لانها بالحقيقة اشعة نوره وتجليات ذاته ثم لما كان
من دأب الرحمة الالهية ان لا يقف على حد من الايجاد ويبقى غيره ولا ان يكون مقصور الرحمة والفيض
على الانواع دون الافراد ولا على المتناهي من الافراد ويبقى وراءها الامكان الغير المتناهي من
غير ان يخرج من القوة الى الفعل وجبت الهيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كما للاول
قوة الفعل الى غير النهاية ولكن لا يمكن خروجها من وجود ممتد جوهري وجود الجسم الا بقابل
غير قوة التفرقة والانفصال فلزم حالة استمرارية تزال بها عين الافعال ويبقى بقاؤها عين الانفصال
ولا ان تعاقب يمكن بحدوث الفيض في كل وقت على مادة قوة القبول فلزم في الوجود اشخاص فلكية
دائمة الحركة من مبادي عقلية لاغراض علوية يتبعها استعدادات غير متناهية ليفتح باب الخيرات
دائما فقد علم ان الصادر اولا بالذات من واجب الوجود من الوسائط ليس الا الخير الوجودي

لا غير لكن الموجبات او الشر في اداء هو اعضو لكونها شوبا لا على الظلمات والقوى التي لا الكائنات
وانيا شانيقوله س سره والشر والظلمات لوازم ضرورية للمعلومات كما بيراها ثم المهيات الممتنعة
السبيل فاذا علمت ان من الممكنات ما هو بري عن الشر والفساد وهو العقول ومنها ما فيه خير
كثير يلزمه شر قليل وعلمت انه هذا القسم يلزم من ذلك لان المعلول من لوازم العلة فلو قطع الاختصاص
على القسم الاول بقي في كتم العدم خيرات كثيرة غير متناهية بغير الشر بلا شك ولو جعل هذا القسم بانيا
عن الشر بالاخرة لكان الشيء غير نفسه وهو محال اذ من المستحيل ان يجعل النار غير النار والجسم غير الجسم
العقل وكذا من المستحيل ان يوجد ما هو مع ما لها من المنافع وعشر تضاد لا تحرق حجرا مانع فاذا نظرت
الى حال الذي يلحق ثوبه بالنار لعكست تفضيه بردكية انتفاعه بالنار في عمره لم تجد بينهما نسبة هنا
في ذلك الشخص فكيف لو انتفع النوع ولم يكن لذلك الشخص الا التضرر فكان حسنا بالقياس
الى نظام النوع كما يقطع عضو لصلاح بدنه واذا نظرت الى النظام الكلي فلا شر قوله س سره ولا يتصور
الوجود الا كما هو عليه واذا لم يمكن الوجود على غير ما هو الواقع في هذا النظام فهذا النظام افضل
النظامات المتصورة المفروضة وقد سلف ان الشر عبارة عن عدم وجود او عدم كمال وجود يتوقع
حصوله ويمكن امكانا وقوعيا الجسم خصوصا او نوعا والبرهان على انه لا يتصور ولا يمكن غير هذا النظام
الجملي انه لو كان يمكن نظام جملي اخر ارفع من هذا او مثل هذا لكان امكانه مستدعيا المبدء اول [illegible]
من واجب الوجود او كافيا له وكلاهما ممتنع وامتناع الثاني يستلزم امتناع المقدم وهو المطلوب ثم
نقول قد عرفت ان الواجب الوجود غاية في الوجود لان وجوده بحيث لا علة له وخير محض لا فاقة لمرتبة
عرفت ان العقول [illegible] عن الخير المطلق [illegible] من مقتضاه وهي على حال تامة صادرة [illegible]
عن جهاتها الوجوبية وان الافلاك الصادرة عنها ايضا بواسطة تلك الاوايل لجهاتها الامكانية الفقرية
اللازمة لمراتبها فضلا فانها مثلها الا في تشبهها ايضا بمراتبهم في حركاتها العقلية افضل ما يمكن
من التشبيه وعاشقة الجمال الاول [illegible] وتقربها [illegible] العقلية ثم ما يكون لنفوسها [illegible]
من الطبيعة الشوقية ان هذه الاسس للامور الكائنة الحادثة تحت الافلاك نظامها متعلق بنظام
تلك الثواني المتعلق نظامها بنظام تلك الاوايل وكذا تغيرات هذه الصور الكائنة متعلقة
بحركات وبواعثها افضل البواعث للحركات فيجب ان يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة
ايضا على اتم ما ينبغي وافضل ما يمكن فالكل نظام اتم وافضل منه وانه ليس في الموجودات اذا نظر اليها
من هذه الوجوه امر اتفاقي او مجازف [illegible] الطبيعي [illegible] الحجر الى اسفل [illegible] طبيعي

تلك الثواني [illegible] بحركاتهم

بالقياس

بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى الخاصة كحركة الحجر الى فوق [illegible] كذا
حركات الحيوان المسماة بالارادية كلها طبيعية اذا نظر الى اسبابه القصوى اذ الارادات حادثة وكل
حادث فله اسباب غير متناهية فيكون تعلقها بالحركة التي تحتمل الدوام وهي الدورية وهي الفلكية
وهي حادثة عن الافلاك فيجب ان يكون ارادتنا متعلقة بواجب الوجود بذاته وبسببها هو فان قيل
فهل لنا قدرة على افعالنا قلنا لنا قدرة على الفعل بالقياس الى قوانا واما بالقياس الى الكل
فليس لنا قدرة الا على ما هو الكاين المقدور واعلم ان الشبهة في باب وقوع الشر في العالم
ان كانت قد وقعت من جهة نسبة الشر الى مجموع العالم من حيث هو جملة الحيثية الطبيعية
فان العالم بجميع اجزائه كشخص واحد عقله عقل الكل ونفسه النفس الكلية وجسده مادة الكل و
فاعله فاعل الكل وغايته غاية الكل [illegible] لما علمت انه لا يتصور نظام احسن من هذا
النظام ولا اكمل في الوجود [illegible] من واجب الوجود فكل ما يعد شرا فهو بالقياس الى النظام
الاتم حسن [illegible] كالشامة السوداء في صفحة الوجه البيضاء وان كان [illegible] من جهة
[illegible] ان الشيء احتمل خمسة اقسام الخير المحض كالعقول والشر المحض وهو العدم [illegible]
[illegible] عن البارئ [illegible] وكذا الثالث
لان اهماله [illegible] والاقسام الباقية غير موجودة واما الثاني فممتنع [illegible]
الباقيات [illegible] الخير [illegible] الكل وبالجملة فالدنيا [illegible]
الثنوية [illegible] القسم الثالث [illegible] افراد الخير [illegible]
الشر الكثير [illegible] الاقسام الثلثة الاخرى غير موجودة اصلا والاول [illegible]
الا [illegible] في دفع شبهة الثنوية وهذا مسلك ارسطاطاليس في دفع شبهتهم [illegible] قوله س سره
والشر في هذا العالم اقل من الخير الكثير [illegible] في هذا العالم اي عالم الخلق لا عالم الامر كله
وكل [illegible] والشر في هذا العالم [illegible] الشر بالذات [illegible] العدم [illegible]
[illegible] ان [illegible] الشر بالعرض اي الوجود المانع من الخير [illegible]
ضد الشيء الذي هو الاولى فهو لا يوجد في الافلاك وما فوقها [illegible] في الكائنات [illegible]
الشر [illegible] وان كان كثيرا لكنه ليس باكثري بل هو اقل من الخير [illegible] في الانسان [illegible]
[illegible] للسقام او السقيم نادر [illegible] بالقياس الى [illegible] الباقيين [illegible]
[illegible] الصحة والمتوسطة في الطرفين فهما القسط الاوفر من [illegible]

وما في الآجل والكامل في فضيلة العلم وسعة الخلق الذي لم يعد بعد التقصير فان لم يكن فيها اكثر عددا
من صلاحه بفضيلة الجهل وسوء الخلق لانهم قليلون الا ان المتوسطين بين الطرفين من اهل [illegible]
لكون جهلهم بسيطة غير مشفوعة بالعناد كثيرون منهم ينالون من رحمة الله نيلا وافرا فاذا انضم اليهم
اهل الله بعد التقصير كانت الغلبة لاهل النجاة على اهل العقاب فرايت الناس في الافق [illegible]
في الدنيا واكثر من يطول حدث الخير والشر [illegible] ان العالم الاعلى ما خلق لاجل صلاح الانسان [illegible]
[illegible] الى الساكن [illegible] ارادة جزئية خيرا فيه ينبغي ان يفعل كلما يتصور [illegible]
خيرا ولكنا نعلم ان الكل اذا كان بقضاء الله يجب ان لا يعاقب الانسان على ما اقترف من [illegible]
الخطيئات والسيئات فلم يبين ان الملكات الردية والهيئات البعيدة عن رحمة الله [illegible]
للالم والشقاوة لا بسطوة منتقم خارج [illegible] الاوصاب [illegible] ان الطبيب
[illegible] على ان هذا العالم الذي [illegible] الانسان
اليه سيما [illegible] بالقياس الى عالم [illegible]
المستقر [illegible] الآخر العقل [illegible] العقليات [illegible] الا هو وكل
لا [illegible] الى العقل الاول [illegible] والخير
الاعلى [illegible] قوله [illegible] غير متناهية في الفعل [illegible]
هو الاشياء كلها [illegible] في الفعل لم يكن هو الاشياء وكلها بالقوة [illegible]
[illegible] بسيط الحقيقة الا ان هذه الاشياء الصادرة عنه [illegible]
نهاية [illegible] في العقل جميع
العقول وجميع الاشياء [illegible] والحيوان [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الاشياء كلها [illegible]
في كيفية كون العقل [illegible] قوله [illegible] الحقائق [illegible]
على [illegible] في العالم العقلي بابداع الباري [illegible] وكان [illegible]
على سبيل الابداع بلا مهلة [illegible] الى هذه الكثرة
[illegible] الاسماء والالهية من جهة العناية الازلية [illegible] الحقائق كلها [illegible]
طرفا من [illegible] الى غير النهاية [illegible]

لا الى نهاية [illegible] قابلة الحركة وكذلك حتى يخرج افرادها [illegible] من القوة الى الفعل شيئا فشيئا
في صورها الخارجية [illegible] كيف [illegible] الحق [illegible]
في كثرة [illegible] من هذه القوى [illegible] من المعطاة بغير نهاية [illegible]
والحيوانية [illegible] الاشرف [illegible] على كيفية
ايجادها [illegible] التكوين الاعادي [illegible] الابتدائي فان اعادة ترتيب [illegible]
من [illegible] الى العقليات [illegible] الخلق والامر [illegible] من العقليات
الى [illegible] الاعادة [illegible] كل شيء [illegible]
جانب النقص [illegible] من [illegible]
عن الجوهر اللطيف [illegible] الاشرف [illegible] اللطيف [illegible]
الاغذية [illegible] النبات [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الاشرف [illegible] من خاصية [illegible]
ان ينتهي الامر [illegible] من خاصية [illegible]
من الاوضع ان ينتهي الامر الى تحصيل [illegible] قوله [illegible]
والكامل [illegible] الى الفعل [illegible]
الى الفعل في [illegible] من سائر [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الى العقل [illegible]
[illegible] من اشكال [illegible] هذا المقام [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible] النفوس الانسية [illegible]
في [illegible] الى كيفية الامر
في [illegible] ثم الى بيان [illegible] النفوس [illegible] الحقائق
مع كون الانسان [illegible] من جنس [illegible] من مادة [illegible]
[illegible] من صورة [illegible] النفوس [illegible] الافلاك الى
عالم العقول [illegible] الافلاك قوله [illegible] الى غير النهاية
[illegible] لا يخفى [illegible] هذه [illegible]
[illegible] العقول [illegible]

ثم اقتضى ان كان بحيث فذلك وهو اختلافها بالمشخصات مع اتحادها في الحقيقة النوعية فلنا وهما
في المرتبة فذلك باطل بالضرورة لان الاختلاف بما هو ذاتي بعيد الا اتفاق في النوع لا يوجب الا في عالم
الموارد الحركات والحوادث النفوس اذا فارقت من الشواغل الحسية والخيالية وحصل لها ملكة الاتصال
العقل بصير متحدة ببرهانه ايا ها وبالجملة عالم العقل غير قابل الزيادة فضلا عن زيادة غير متناهية
[illegible] من الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة [illegible] ليبشر [illegible] خوارق العادات و
الكرامات للاولياء والمعجزات للانبياء ثم ان اصول المعجزات والكرامات ثلاثة اشار المصنف الى
احدها وهي كلها مجتمعة في النبي بما هو نبي ورسول الاول خاصية في النفس تخضع لها الاجسام و
يطيعها المواد العنصرية بان اكثر صورة وايجاد اخرى فهذا يمكن ان تثبت في العلوم الالهية ان
الجوهر الادنى كالهيولى يطيعها الجوهر الاعلى كالعقل والنفس وان الوجود الاشرف علة للادنى
الا ترى ان النفوس الانسانية لما كانت من سنخ الملكوت فيتصرف في ابدانها وتحركها بالتحريكات
والاحالات وغيرها من انواع التصرفات الطبيعية والارادية فالنفس اذا استكملت وصارت اشد
شبها بالعقل الفاعل الفعال التي تحيله يفعل فعلها كالحديدة المحماة اذا قويت النارية فيها
يفعل فعل النار من الاضاءة والاحراق وقد يتعدى الى بعض النفوس وان كانت مرتبة دون هاته
المرتبة اخرى حتى يفسد الروح بالتوهم ويقتل الانسان او الحيوان بالتوهم ويعبر عن ذلك
باصابة العين ولذلك قال [illegible] العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وقال [illegible] العين حق ومعناه
انه يستحسن الجمل [illegible] فيكون النفس [illegible] فيتوهم سقوط الجمل فينفعل
جسم الجمل عن توهمه لضعف نفسه فيسقط في الحال واذا كان هذا ممكنا لم يبعد ان يقوى النفس
على القدرة قوة اكثر من هذا في جانب الخير [illegible] العالم باحداث حرارة او برودة وحركة
وجميع [illegible] العالم السفلي ينبعث عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجو ومثل هذا
يعبر بالمعجزة والكرامة الخاصية الثانية قوة النفس نظرية وهي ان تصفو صفاء يكون شديد
الاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم العقلية فان من النفوس ما يستغني عن
التعلم البشري في الاكثر ومنها ما يحتاج الى التعلم والمحتاج الى التعلم قد لا يفتقر الى التعليم
وان طال طلبه وكثر تعبه وقد يتعلم على [illegible] من تخص ليستنبط الشيء من غير تعليم بل العلوم
كلها انما [illegible] بها فهي مستنبطة النفوس فان المعلم لم يتعلم من معلم اخر وهكذا الى غير النهاية
بل ينتهي الى [illegible] بان يخطر بباله النتيجة فيكتب في الحد الاوسط كانه [illegible]

في نفسه

من نفسه من حيث لا يدري ويتنبه للحد الاوسط فيحصل النتيجة والناس في القياس الى الادراك
كصاحب العلم اللدني بالنسبة الى النظار انك كان تحكم العلمية في التصرف في مادة البدن على
نسبة قوة النفوس العالية في التصرف في مادة العالم الخاصية الثالثة للقوة المتخيلة ان تقوى
ويتصل في اليقظة بعالم الغيب المثالي كما يتصل نفس عامة الناس في النوم بواسطة ركود الحركة
بمثل هذه الخاصية هي التي [illegible] اثباتها بيان ذلك على الوجه المشهور ان الحيوان [illegible]
يتحقق بانحباس الروح البخاري من الظاهر الى الباطن وقد علمت ان هذا الروح عبارة عن جسم
لطيف شبيه بالجرم السماوي [illegible] القوى النفسانية والحيوانية وبها يتصل القوى الحساسة و
المحركة الى الاعضاء ولذلك اذا وقعت سدة في مجاريها من الاعصاب بطل الحس
[illegible] الفزع والسكتة [illegible] الانسان [illegible] احس [illegible] فيعطل في
الحال حسه [illegible] هذا الروح بواسطة العروق [illegible] الظاهر
البدن وقد يحتبس في الباطن باسباب مثل الامراض [illegible] الحركة ومثل الاشتغال [illegible] في
باسباب [illegible]
الباطن [illegible] النوم عند امتلاء المعدة ومثل ان يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر
والباطن جميعا [illegible] اسباب طبيعية فاذا [illegible] الحواس بسبب هذه الاسباب
النفس فارغة عن شغل لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما يورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة
الفراغ وارتفعت عنها الموانع استعدت للاتصال بعالم الغيب [illegible] الالواح [illegible]
والجواهر الروحانية [illegible] النفس ويكون [illegible] انطباع تلك الصورة في النفس
منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فكل
ما يكون في احدى المرآتين يظهر في الاخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة جزئية وحفظتها
الحافظة [illegible] القوة المتخيلة الحاكية للاشياء [illegible] هذه الرؤيا ولا يحتاج
الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة [illegible] للصور [illegible] المتخيلة [illegible]
[illegible] النفس [illegible] يحتاج الى التعبير [illegible]
الخيال مضبوط بنوع مخصوص [illegible] وجوه التعبير [illegible] بالاشخاص والاحوال والصناعات
[illegible] ويغلب فيه الالتباس والغلط واما
الاضغاث الاحلام [illegible] التي لا اصل لها [illegible] القوة المتخيلة واضطرابها فانها
في اكثر الاحوال لا [illegible] عن المحاكاة والانتقالات [illegible] النفس ضعيفة [illegible]

كما يقع في اليقظة مشغولا بالحواس عن الاستعداد للاتصال بالجواهر او مطابقا يشتد المتخيلة بالضبط لها انما
كانت قوية ترتيب من الاسباب كالتي الى الحاكي ويخترع صورا لا وجود لها ويبقى في الحافظة الى ان يستيقظ
فيذكر ما رآه في المنام فيحاكيها اليه اسباب من احوال البدن وغيرها وانا اقرب ما ذكرناه فنقول سبب
علم الغيب والاستعداد بالقبول ويمكن ان يكون لبعض النفوس في اليقظة وذلك لوجهين احدهما
تقوى النفس قوة تسع الجانبين العلوي والسفلي جميعا كما تقوى بعض النفوس ليجمع في حالة واحدة بين ان
يتكلم ويسمع فتشغل هذه النفوس بحيث ان يفرغها في بعض الاحوال شغل الحواس ويطلع على عالم الغيب
فيظهر لها بعض الامور كالبرق الخاطف وهذا نوع من النبوة ثم ان ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف
له من الغيب بعينه فكان وحيا صريحا وان قويت المتخيلة واشتغلت بطبيعتها بالمحاكاة كان وحيا مفتقرا
الى التاويل كما يفتقر الرؤيا الى التعبير والسبب الثاني ان يغلب على المزاج اليبوسة والحرارة حتى يعرض
لغلبة السوداء من مواد الحواس فيكون ما يقع في الغيب كالمبهوت الغافل اصاب على ما يحكي ويسمع
فلذلك يضعف خضوع التوقع من النظم فيها ايضا لا يستحيل ان ينكشف للنفس الجواهر العقلية
شيء من الغيب تجعل شبه ويجري على لسانه وكانه ايضا غافل عما يخبر به وهذا الابو حنيفة يعني بعض
وللمصرعين وبعض الكهنة وهذا نوع نقصان والقسم الاول نوع كمال واما سبب تغير الاشياء
في اليقظة امورا لا وجود لها في الخارج فهو ان النفس قد يدرك امرا من الغيب او ما يبقى عليه
ما ادركه في الحفظ حتى يتقلب بل تكون ضعيفا فيتحكم عليه المتخيلة فيحاكيه بصورة محسوسة فاذا ارتسمت
تلك الصورة في المتخيلة استنبته الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك فرآها لانه
من الصورة والابصار هو وقوع صورة في الحس المشترك فان الصورة الموجودة في الخارج
ليست محسوسة عندنا بل المحسوس الحقيقة تلك المرتسم في الحس المشترك فلا فرق بين ان يقع فيه
من الخارج او ينحدر اليه من الداخل فانه كيف ما كان يكون حصوله ابصارا وان كانت الاجفان
مغمضة وكان صاحبه في ظلمة ومن هذا القبيل ما يرى المريض من صور لا وجود لها وكذا الخائف
اذا اشتد خوفه وضعفت نفسه يتخيل ويتمثل في حس المشترك صور الخوف وهذا ادى الجبان ان الخائف
صورا خائفة هائلة والقول الذي يرى في الصحاري ويسمع كلامه هذا سببه وقد يتمثل شيء
القليل شيئا بما يشتهيه وهذا ليس كان ما كلمه يرى صورا لا وجود لها فيه الظهير الثاني
وهذا كله غير ما يرى من الصور الموجودة في عالم المثل كما عرفت من احوال المعاد الجسماني
ثم واعلم ان نقوش الكاينات مخطوط في البرازخ العلوية مصورة ثابتة بين ان للسموات

[illegible]

خوفهم

نفوسا

نفوسا محركة اياها حركة صادرة عن شوق الى كمال روحاني على التشبه الى مبدأ عقلي فلها شعور
بحركاتها فلها انم حركاتها كما لها علم بما في تجاهها عنايتها حركاتها تاتي في المطارحات وما ارجوه
صحة اعتقادنا اما السالك فمن شريطة وعمادنا اما الكافة فعندنا امارات يوصفها او يحمدها
من غيرهم ما بذكرنا حكايات يحمل على الاعتراف بان في الوجود امرا مطلعا على الجزئيات الماضية
والمستقبلة والذي يفيد لنفوسنا الادراك بالمغيبات اما في النوم او في اليقظة ولا يمكن ان يفيد
الادراك من الاحداث لم تنقد نفوسنا بالمغيبات لم علمها اطلاع حول العلم السالك فلا يحتاج الى
توسط فانه تيسر هذا الدرك العجائب فلا تنفرع بها الكثير من الجح ولما عيرهم فليقتصر على التامل لحال
المنامات فان الامور التي يقع في النوم عليها اطلاع قليل القدر من اهل النفس وليس ذلك عن فكرة
فان الانسان يعلم ان فكره قاصر عن تحصيله لانه في حال اليقظة امكن من الفكر فليس الا لاتصال
النفس بسبب انقطاع شواغلها او قلة شواغلها لتنتقش فيها بعض ما هو مرتسم في غيرها انتهى ما ذكره
ملخصا وما صدر اثبات علوم النفوس الفلكية بلوازم حركات من الحوادث الزمانية الواقعة
في هذا العالم قدس سره وهي واجبة التكرار لها انه اثبات لمبادي النفسانية الفلكية علوما بجميع
ما وقع او سيقع في هذا العالم وهي حوادث مترتبة لمتناهية غير متناهية في الماضي والمستقبل ولا بد
ان يثبت ان تلك العلوم المتعلقة بالكاينات الغير المتناهية العدد يجب ان يكون متناهية
العدد واجبة التكرار بحسب مقتضاها اي تكون ما هي صور لها من الكاينات الفاسدات سمى
فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية فقد قلم المصنف قدس سره على هذا المطلب في كتابه
المطارحات بحجة ثلاثة اشار في هذا الكتاب الى اثنين منها احدهما هذا فقرر بها على انتظم
الطبيعي الذي ذكره هناك هو قوله ان المطلعات على الامور الواقعة في الماضي والمستقبل
اما ان يكون لها علوم غير متناهية لكاينات في انفسه لا نهاية لها مترتبة شيئا بعد شيء حسب
ترتيب الانفس واما ان يكون علما يتناهي الى حد واما ان يكون لها علوم كلية هي ضوابط قوانين
بحوادث عامة واجبة التكرار فنقول لا يتصور القسم الاول فحال ان يكون عندها علوم غير متناهية مترتبة
ترتيبا لا نفسه لكل زمان مقتضاه لان الحوادث الغير المتناهية فان كانت غير مجتمعة اذا اجتمعت
العلوم بها مترتبة في ذات ما ذكر فيوجد سلسلة من امور مرتبة هي غير متناهية فان اورد
الثاني كما انه لا يوجد الا بعد ان تقدمه فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث فتعين
على ان السلسلة فان الترتيب يحصل اجتماع احادها الغير المتناهية انتهى كلامه اقول فيه نظر

لا نقايل ان يمتنع كون حصول العلوم بالاشياء الغير المتناهية غير متناهية اذ يجوز ان يكون نحو وجود المعلوم
فيها انما نحو وجود صورة العلية في الوحدة والكثرة بل كما جاز ان يكون الاشياء الكثيرة الغير
المتناهية معلولة لا مما عقل واحد بسيط هو كل الاشياء في الشهود الاجمالي كذلك يجوز ان يكون
الاشياء الكثيرة الغير المتناهية موجودة في التمثل الذي في النفوس الفلكية بصور متعددة
متناهية العدد وهي متناهية الاصول غير متناهية النسب والاعتبارات الا ترى ان شيئا واحدا
في العين قد يكون الوجود الواحد مصداقا لمعاني كثيرة هي صادقة عليه بحكم ما ابنا عليه حكما
مطابقا للواقع من غير ان يكون لتلك المعاني والاحكام صور متعددة وهذا يومي الى ما ذكره
الشيخ ابو علي في كتاب التعليقات انه لا اشكال في الاحاطة علما بوجود شئ غير متناهية وتعقل
عنه بوجه وهو كونه عندهم ان غير المتناهي لا يحيط به علم ولنا الا كان يحكي عليه بعض حركات اهل
الجنة وحل ذلك انه يعلم الاشياء الغير المتناهية وذلك ان الجواهر والاعراض هي متناهية لكن
النسب التي بينها غير متناهية اي بين الجواهر والجواهر وبين الجواهر والاعراض وبين الاعراض و
الاعراض وهذه المناسبات يمكن ان يعتبرها نحو غير متناهية فاما علمه فهي متناهية اذ قد يصح
ان يوجد الجواهر والاعراض المتناهية في الاعيان نعلمها اوجد هذه الاشياء متناهية فلا يجب
وجود النسب التي بينها الى وقت ما اذ لا يصح ان يوجد شيء وكل ما يوجد الى ما نهاية وهذه النسبة
التي بين الجواهر والاعراض لو انها تضاف الى ما بين الجواهر والاعراض بالقوة واذا اضافت الى الفعل
صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل واذا كانت الجواهر والاعراض صادرة عنه فيما انا
عقليا فالنسب التي بينها ايضا موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود
المناسبات معقوليتها انتهى وقال في موضع اخر منها تلك المناسبات حتى يكون التي لا تتناهى منها
الغير المتناهية هي موجودة بين موضوعات متناهية فالاشياء المتناهية موضوعة لمناسبات
غير متناهية وانا اذا نظرت الى اشياء متناهية تحتاج ان يحصل المناسبات بينها في الذهن
لا في ذات الاشياء فاما في ذات الاشياء يكون المناسبات اي حصولها عند العقل ولو
كان تلك المناسبات بالفعل في ذات الاشياء فهي في نفسها لا يكون موجودة بالفعل لا شيء
بعد شيء ولا انه ليس يحتاج الى ان يحصل تلك المناسبات حتى يكون في وقت عنده بالقوة اذ
وجود تلك المناسبات هي نفس معقوليتها له انتهى ومحصله ما ذكرنا ان نحو وجود الاشياء هناك
غير نحو وجودها ههنا كما ان نحو وجود المناسبات الغير المتناهية لاشياء متناهية غير نحو

وجودها

وجودها في انفسها فانا اذا كان هذا ممكنا يجوز ان يكون الحاصل من صور الكائنات الغير المتناهية
في نفوس الاجرام الفلكية صورا متناهية لكنها اذا حصلت في المواد الكونية وانبسطت امتدت
في الازمنة والاوقات صورة فتكون ابدا تكون كانت غير متناهية كما تعلو عن في الجانبين
س ره ثم ان كان فيها ما فوق غير متناهية بحوادث المستقبل اه هذه ثانية الحجج التي اقامها الشيخ
س ره وتقريرها على الوجه الذي ذكره في المطارحات هو ان المدركات للكائنات التي هي مختصة
باسباب في المستقبل اما ان يكون في مدركاتها التي تقع في المستقبل ما لا يقع ابدا او ليس فيها الا
ما يقع وقتا ما فان كان فيها ما لا يقع ابدا فليس من المدركات التي يكون في المستقبل وقد فرضت انها
انها ستكون في المستقبل هذا خلف وان لم يكن الا ما يقع وقتا ما فيأتي وقت يقع فيه الكل فان ان
يأتي وقت يقع فيه الكل فيها ما لا يقع ابدا وقد بين انه محال فاذا اتى وقت وقع فيه الكل فلم
يبق لها علم بعد ما سيأتي وهو ممتنع وايضا تناهت على ما وقد فرضت متناهية وان فرضوا انها
تستفيد العلوم شيئا بعد شيء فوقها يعود الكلام بعينه الى ذلك الغير انتهى اقول هذه الحجة بمحج الشيخ
س ره شبيهة بالحجة التي ذكرها في ابطال ان النفوس توجد قبل الابدان في قوله لو كانت
النفوس قبل البدن ان كان منها ما لا يتصرف فليس بوجوده معطلا وان لم يكن منها
ما لا يتصرف كان تصرفها يقع وقت يقع فيه الكل وما بقي بعد على الحاجة كلامه وقد اشرنا
هناك الى بيان الغلط فيه وكذا القياس فيها ههنا انه لا يلزم من كون الصور الغير المتناهية للكائنات
المستقبلة بحيث لا يكون منها الا ما يقع وقتا ما ان يجيء وقت وقع فيه الكل المستند كما هو
فان الزمان المستقبل ليس وقتا محدودا واحدا موقتا حتى يلزم من وجود كل فيه وجود الكل
فيه لزوم نفاد ما لا انقطاع له وهل هذا الا من باب اخذ الكل المجموعي موقع الكل الافرادي واما الحجة
الثالثة من الحجج التي ذكرها في المطارحات فلها انه ان كان امر ما حاصلا الا هو غير متناهية بغير
ترتيب الا نفسه لا يختص بالمستقبل بل هذه الماضي كيف والعام من الحادثات ماضيا كان مستقبلا
يحصل من علمه صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة في خاطر وليست الازمنة والادوار
بلا بد من نظير فيها اذا احاط بالكل منفصلا بحيث احصى الكل وجب نهايتها وقد فرضت غير متناهية هذا خلف
وانا لا نعلم انتهاء العلوم بالحوادث فليس الا ان المنفي الغيبيات المطلع على الكائنات لانها
العلوم الزمانية للحادثات وهذا ايضا محال ولا ما من الاذن فبخ كلام يتعلق بالمستقبل انتهى وانت
بعد الاطلاع بما ذكرنا في الحجتين السابقتين وقفت على ما يرد على هذه فلا نطول الكلام بذكره

قوله سره فلا بد ان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار الخ اقول لعل الشارح ذكر في المبحثين المذكورين
عينهما بل في المباحث المذكورة في المطارحات انه لو لم يكن وجود الحوادث الغير المتناهية واجبا لكان
على تقدير وجود جوهر روحاني ملكي يعلم كل الكائنات على ترتيبها ونظامها او جوهر جسماني ملكي
ينتقش فيه اشباحها واشكالها لكانت تلك الصور المعلومة او المنقوشة غير متناهية لامتناع انقطاع الحوادث
في المستقبل وهو باطل من وجهين اما اولا فلامتناع وجود سلسلة غير متناهية مجتمعة الآحاد معا
كما برهن عليه واما ثانيا فلان تلك الصور اما ان يكون فيها ما لا يقع ابدا الى الابد او لا فان كان الاول لم
من الكائن المستقبلة وقد علم ان ما من الكوائن المستقبلة وكذا التابع الا كان يأتي وقت يقع فيه الكل
فانقطع ما لا يتناهى هف وان كان الثاني فيلزم ان لا يوجد بعد ذلك وعدم تجدد الحوادث وحصول المبادي على
يقع وكلاهما محالان واذا بطل كونها غير متناهية وجب كون الحوادث الغير متناهية لحصول المبادي بما يقع وكلاهما محال
واذا بطل كونها غير متناهية وجب كون الحوادث على الترتيب بعد لا دوام يكون صورها المعلومة او
المنقوشة متناهية فنقول بعد ما مر من البحث ان تلك المقدمات تلك المجموع الا مبنية على كون تلك السلسلة
المترتبة المعلومة او المنقوشة آحادها مجتمعة اجزاؤها معا لا لما امتنع لا تناهيها مبني على ما ذكر على
نفي الحوادث الاثبات في صحائف الافلاك وقد ورد في التنزيل يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
لم لا يجوز ان يكون صور الكائنات على ترتيبها الذي هي عليه ثابتة في المبادي العقلية على وجه كلي منزه
عن الزمان والنفوس المدبرة الفلكية تشتاق الى كمالات تلك المبادي العقلية لامكان حصولها
لكونها ناطقة مجردة ذاتا كانت كلية اذ لو كانت منطبعة جسمانية فقط ليس لها الا الادراكات الجزئية
كما ذهب اليه بعض القدماء من الحكماء والمشائين الكمالات العقلية وقد برهن على انه مشتاقة وكل
مشتاق طالب بعض ما اشتاق اليه وفاقد لبعضه وكل شوق الى ما لم يمكن حصول المشتاق فلذا اشتاقت
سرمدا فانما اشرقت بتوسط الحركات التصورات الجزئية التي تقوسها الجسمانية فانبعث شوق يعني تابع لا دعاء
خيالي جزئية حركها لتحصيل وضع يستعد به النفس لاستفادة كمال ما من الكمالات العقلية فاذا فاض عليها كمال
اشرقت عليها هيئة نورية حاكتها متخيلها بصورة جزئية فانبعث شوق آخر جزئي نحو كمال حركة اخرى
الى ما لا يتناهى فكلما تحصلت الصور الكلية التي فيها تحصل النفس الناطقة في متخيلة نفسها الجسمانية
وما يلزمها من الحوادث في العالم وحفظها وشأن النفس ان يوجه الى جهة الحصول ما تحصلها
اياها واشتغالها بما يوجب ذهولها عن البعض الآخر وكل صورة لاحقة يزيلها من الصورة السابقة
معا بل زمانها الا انه ... الافلاك ... سكون الشوق حصول الكمالات العقلية باسرها للنفس بها

ولكونها متناهية بالفعل اذ هي موجودة بالفعل وكذا ان القضايا الكلية والآراء العقلية فيما لا يستلزم
تحريكها البدن ما لم يتشخص بالخيال بصيرورتها جزئية امر جزئي يوجب حركة جزئية فلا يكفي
استحضار معلوماتها من الكليات لعدم الجزئيات باسرها فتلك واكتفى قال المصنف قدس سره وان ترمى اصحاب
البراهين يستغنيها المدعي بشيء آخر فرقها تتميم حجتهم والكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد
وعليهم الخ الذكور انما يتمشى ويتم ان لو كانت الصور المذكورة المعلومة في ذلك الغير المستفاد منه
جزئية مترتبة ترتيبا زمانيا اما اذا كانت معلومة كلية عارية عن التشخص والزمان فلا يلزم ذلك
اذ الكلي لا يتكرر ولا يتكثر بتكثر جزئياته وتعددها ولو كانت غير متناهية كما انا ندرك صورة كلية
وتحمل على جزئيات غير متناهية تختلف بحسب المواد والانفس والامكنة والاشكال والاوضاع والمقادير
وغير ذلك على ما يعلمه الصناع في صنائعهم وتلك الصورة الكلية واحدة بعينها مطابقة لجميعها لم يتغير
بتغيرها كالاشكال التي تم بقوله وعنده ام الكتاب مقصر البرهان هنا على ما عرفت الطبيعة في الفلكيات
وغيرها بالآثار المترتبة عليها ولا يلزم انه تتكرر الحوادث في هذا العالم تتكرر الصور الجزئية المطابقة لكونها
الا وضاع المعينة وان كان احتمالا اقرب الا لان كل وضع يقارنه الاوضاع السفلية والعلوية واستعداد
المواد والصور السابقة والاحوال اللاحقة ما ليس يقبل ذلك فيقبل القوة المتخيلة الفلكية بحسب
ذلك الوضع المقارن لهذه الصورة صورة جزئية غير الصورة الاولى الحاصلة في مثل ذلك الوضع
ثم ان وجب ذلك لزم عود تعلق النفس الناطقة المعينة الاولى المفارقة عن بدنها بالبدن الثاني
الشبيه ببدنها الاول من جميع الوجوه الا من جهة التخصيص بالزمان لان النفوس المجردة الى العالم
العلوي فحدث اخرى عند حدوث كل بدن شبيه بواحد واحد من الابدان الا ان يدعى انها معلومة
في المبادي العالية منتقشة صورها في الاجرام العلوية لزم ما لا يتناهى على ما الترتيب او تعود الى
لعدم تناهيها ووجوب تباعد تباعدها وهو خلاف ما فرض او حصل المبادي لوجود تلك
النفوس المجردة مع انها موجودات حادثة على ان حدوثها وبقائها ابدا يقتضي انه لا او الا
الموجودات المفارقة دائما بغير نهاية وهو ايضا مستبعد وايضا فان النفوس قبل حدوثها يكون ممكنة
فامكانها يستدعي مادة وتفاوت الممكنات بحسب تفاوت الامكانات لا يعني بالامكان هيهنا
الا الاستعداد الوجودي الذي هو عبارة عن وجود الشيء بالقوة واذا قامت قوة وجودها بمادة
بدنها فاذا اخرجت الى الفعل وجب ان يكون محل هي او بعض قواها الطبيعية والحسية بالبدن
كما حققناه من قبل فكيف يكون البدن القوي متماثلا متكررا ولا يكون النفس كذلك وان كان ذلك

الامكان هو الامكان تعلقها بركون في وجودها الامكان الا انها اللازم لمهيتها فيلزم قدمها وحدوث تعلقها
فلا مدخل لهذا الامكان الثاني اعني الاستعدادي في وجودها بل في تعلقها فان قيل معنى هذا الامكان
ان المفارق يفيض عند استعداد البدن بحسب المزاج الخاص نفسا عليه وتكنا هذا المزاج الحادث
ان كان لا يفارق المزاج الاول الا بحسب الزمان لا غير كما ذهب اليه المص لزم ان هذه النفس تفارق
النفس السابقة الا بالزمان ولو فارقها النفوس عن الابدان لا يكون لها في عالم المفارقات تميز (زمان صح)
مبيان لبعضها عن البعض بالزمان فكيف يصح كون الابدان مشكورة دون النفوس قلت [illegible]
المجرد بتصويرها اللانهاية اه ثم لقائل ان يقول ان الحاصل بالفيض الثاني من الصور المتعلقة
ابقم كوابن حادثة وذهب المص الى لا تناهيها فالحجة المذكورة منقوضة بها لانها ان كانت معلومة متراد
منتقشة في المبادي اذ لا لزم عدم تناهي تلك العلوم والصور مع اجتماعها وترتبها حسب ترتيب المعلومات
معاد المحذور المذكور وان لم يكن شيء منها او بعضها فيها لزم جهل ببعض الصور المتعلقة الحادثة
(وبعث) فالحق ان النفوس الفلكية المنطبعة الماثية فجاجرها كتاب المحو والاثبات فيحوا التعقلات [illegible] وعنده
ام الكتاب وهذا يتصور على وجهين الاول ان يثبت الله بحسب الجهات الكثيرة المقتضاة عن [illegible]
(العقول) المعقول وصل والتواهر الطولية والعرضية بعضها مع بعض في داوى كل سنة من سني العالم الالهية وهي ثلثمائة
وستين الفا مما يعدون الجمهور اذ كل يوم منها كالف سنة مما يعدون في تلك القوى الفلكية
صور جميع ما اوجده في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها يمحو ما فيها بصور ما يوجده في السنة
الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المحقق الخفري واشار الى اول تلك
السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشار الى تمام تلك السنين بقوله يدبر
الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون الوجه الثاني ان يتوارد
الصور من المبادي الالهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الاشراق عليها المنبعثة عن تجدد
الاوضاع شيئا فشيئا وصورة بعد صورة على نعت الاتصال التجددي على حسب ما يترشح منها على المواد
العنصرية على التعاقب دائما وهذا اوفق بقوله تعالى كل يوم هو في شان [illegible] الوجهين لا يلزم
منه عدم التناهي في الصور العلمية الفلكية على وجه الاجتماع ولا انهم يتصورون كما ان الصور الحادثة
العنصرية وربما استدل على اثبات ما ذهب اليه المص [illegible] الى السماء
فاش الوجه والثاني انه مقادير حركات الفلكية بعضها مع بعض على النحو الذي [illegible] بالرصد
يوجب تكرار الوضع الفلكي بعد مدة من السنين المذكورة ولزم من تكرار الاوضاع الفلكية

تكرار الصور الجسمانية بعينها تكرار الاشخاص من النفوس بعينها لعلة المذكورة التي لا تكرار النفوس
المجردة كما ذهب بعض فلاسفة الهند الذين هم [illegible] الذين هم شياطين الانس [illegible] جميع
احوال السنة المذكورة وحكم بطوفان نوح ع في منتصف السنة فان ثبت التكرار بعد عند المص
ايضا لاستلزامه لعجز من افاضة النفس المجردة الجديدة ولذلك تمسك المص في الحكمين الاولين اعني
تكرار الاوضاع الفلكية وتكرار الصور الجسمانية دون الثالث وهو تكرار تعلقات النفوس المفارقة
عن الابدان والجواب اما عن الاستدلال بالاية فلا نسلم تاويلها اخر غير ما ذكر وليس هذا المقام
موضع بيانها واما عن الثاني فلانه ان مقادير الحركات الفلكية كلها علمية غير معلوم بل يعلم بعضها
بل كلها تخمينية وما يدرك بالتدليس لا يعجب الحسي والحس لا يقدر على ادراكها على ما هي عليه بحسب الحقيقة
واما ما قاله بعض المحققين من ان السنين الغير المتناهية لحركات الافلاك يجب ان يكون حقيقة لانها ادل
على القدرة واعلى في الاعجاب او يجب ان يعتقد في ايجاد الله سيما في العالم العلوي ما هو اعلى واشرف
منظور فيه لان العددية افضل من الحقيقة كما دل عليه علم الموسيقي لانه اقرب الى الوحدة والنظام وذلك (الذ)
الاعتدال والتشوق والطبع اليه اميل قوله ولا اتفق بوجوب تكرار النفس لبطلان المعدوم [illegible] احكم بوجوب
تكرار القوى الجسمانية استشراه المتوهم انه يتوهم ان المراد منه المعدومات الشخصية بعينها
فاناح هذا التوهم بان اعادة المعدوم الشخصي ممتنع خلافا لطائفة من المتكلمين حيث جوزوا ذلك
ربما منهم ان مسئلة المعاد الجسماني يتوقف عليه وعلى ان عدمه فاسد لان اعادة المعدوم بعينه من المستحيل
في نفسه ولا يتوقف المعاد مطلقا عليه وعلى استحالته براهين كثيرة منها ما ذكره المص مبناه على ان
الزمان من المشخصات في الاشخاص بعاث المحل من نوع واحد اعم من ان يكون داخلا في التشخص
او من لوازم هويته الشخصية كما هو التحقيق ومنها انه يلزم تقدم الشيء على نفسه كان زمانيا وهو (نقدما مع)
مح ويلزم ان يتخلل العدم بين ذات واحدة وهذا يجاد الوجود المستحيل المشهور ولا جرح ان يسمى [illegible] (كان نقدم الشيء على نفسه نقدما ذاتيا مع صح)
بالوجود الثاني وهذا بالوجود الزماني فكان ان الشيء الواحد لا يكون له ذاتان فكذلك لا يكون له
وجودان ولا [illegible] ومنها انه لو جاز اعادة شخص بعينه لجاز اعادة زمانه بعينه فيكون الزمان بعينه
السابق من حيث هو سابق لاحقا بل اللاحق بعينه (المسبوق) اللاحق السابقية واللاحقية من ذاتيات اجزاء الزمان
فيلزم المح بالضرورة ومنها انه لو اعيد معدوم بعينه فلو فرض اخر مثله في جميع ما له ذاتا وصفة فيكون
هذان المتماثلان من جميع الجهات على نسبة واحدة بالقياس الى تلك الهوية المعدومة فلم يكن احدهما
اولى بان يكون هو بعينه تلك الهوية السابقة حتى يكون معادا والاخر بانه ليس هو تلك حتى يكون

مشاكلة او المشاكلة بما هو مشاكل معادلة ههنا ان اعادة المعدوم انما يتصور باعادة جميع ما هو
من مقوماته واجزاء علله التامة واستعداداته المادية اذ الشخص الواحد لا يستعد الا في مادة واحدة
بعينها فانك لو اعيدت الهوية مادة جوهرية لا بحيث استعداداتها السابقة والادوار الفلكية و
الحركات ثم الاوضاع التي بحسبها جرت الجهات الفعلية التي حدثت منها تلك الحركات والاستعدادات
وبالجملة جملة ما سبقت في النظام الكلي فيكون اذا اعيدت الهوية ما عاد النظام من الدورات الكلية المعادة
وذلك من ابطل الابطال عند الجمهور وكان مذهب الدوام قوله والاشباح المجردة يتصور فيها الا انها بان تكون قد علمت
جريان الدليل الذي ذكره المص على استحالة لزكون الصور العلمية للنفوس الفلكية او العقول الخالية
لاجرامها غير متناهية ههنا فان الاشباح المثالية اذا تكثرت اعدادها واجتمعت اعدادها في ان
واحد لوجب امتياز بعضها عن بعض لاجتماعها معا الا كالامثال المتكررة في هذا العالم الذي عالم الاتفاق
منها عكسا بوجود اللاحق فيلزم التسلسل في علوم المبادي ونفوسها ان كانت عالمة بالجميع او بجهل
المبادي ونفوسها ان لم يكن كانت عالمة بالبعض قوله ما يتفق بالكاملين من الغيبات حما يتفق للاولياء
الانبياء وغيرهم اه واعلم ان لنفوسنا الاطلاع على الغيب ولا شيء تشاغلها بالحواس لكن العائق الطبيعي
وقد يطلع النفوس على الامر الغيبي في المنام او في اليقظة لقوة في النفس وهذه القوة قد تكون فطرية
وقد تكون مكتسبة او لضعف في العائق طبيعي كما في المصروعين والمجانين والمرضى او ضروب
وبامور من الكسب كما يفعل المستنطقون المشغلون للصبيان بامور موجبة لدهشة وحيرة يحصل بها للحس
دهشة والتخيل وقفة فيرونها ما لا يحدثه واما الكاملون فشانهم غيرها وعند المشائين كما علمت
ان تلك الصور التي يراها النائم او غيره وجوده على سبيل الانطباع في الحس المشترك اذ قد يرى
من معدنها التخيل اليه كما كانت يرى من الحس الظاهر اليه ويصير الى المتخيلة قالوا المانع عن
انتقاش الحس المشترك من الخيال امران عقلي باطني يشغل المتخيلة بالانكار وحسي ظاهري يشغله
بايراد المدركات من خارج فاذا تم احد الحافظين العقلي كما اذا استولى على بعض الاعضاء
الرئيسة مرض فيجذب النفس الى دفع المرض وتدبير الطبيعة والحسي كما يحل بعض من يطول عليه
نعاس النوم في حالة النوم فلا يزال غلبة الحافظين جميعا فلان الاحساس لا يبقى في النفس
اية التعرض عن النفس للظاهري الى مقاومة القوى الطبيعية فالنقش الذي يحصل في الحس
المشترك ان كان من افعال المتخيلة الى شيء او ضده يحتاج الى تعبير وتاويل والقوي والجزء
باختصار ايقن من سوء الحس المشترك كما يراه ترى ولما التحقيق الذي عليه الفقهاء من اهل الاشراق

والاشراق هي ان تلك جواهر غير منطبعة في محل بل هي قائمة بذواتها في عالم المثال المطلق
او في عالم الصغير الانساني كما اوضحناه في كتاب الشواهد الربوبية عند تحقيق المعاد الجسماني في
قوله فانه قد يرد عليهم في اسطر مكتوبة اه لما ذكر المص في الفصل ان من ان الانسان اذا وقفت حواسه
الظاهرة يطلع على امور غائبة عن هذه الحواس اذا دل ان يشير الى بعض تفاصيل تلك الاطلاع
والخاطر المخالفة وهي ان التلقي للامر الغيبي قد يكون بقراءة من سطور وقد يكون بسماع صوت
من دون ان يرى المخاطب وقد يكون المخاطب بصوت طيب او مهيب وقد يكون شبح حي وقد
يكون المخاطب يتراءى في صورة بهجة سماوية او كوكبية او عنصرية او يكون التلقي على صورة انسان
او هيئة صناعية تتكلم كما ذكره في كتاب التلويحات وغيره واعلم ان الكشف منه معنوي ومنه
صوري ونعني بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس وذلك اما ان يكون على طريق
المشاهدة البصرية كرؤية المكاشف صور الارواح المتجسدة واما على طريق السمع كسماع النبي
الوحي النازل عليه كلاما منظوما او مثل سلسلة الجرس ودوي النحل كما كان ص يسمع ذلك ويفهم
المراد منه او على سبيل الاستنشاق وهو التنسم بالنفحات الالهية والتشوق بالفوحات الربانية
قال ص ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وقال اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن
او على سبيل الملامسة كما نقل ابن عباس قال قال رسول الله ص رايت ربي تبارك وتعالى في احسن
صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب مرتين قال فوضع الله كفه بين
كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات والارض ثم تلى هذه الاية وكذلك نري ابراهيم
ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين او على طريق الذوق كما يشاهد انواع من الاطعمة لكن
فاذا ذاقها واكل اطلع على معان غيبية قال النبي ص رايت اني اشرب اللبن حتى خرج الري
من اظفاري فاولت ذلك بالعلم وهذه الانواع قد يجتمع بعضها مع بعض وقد ينفرد وهذه الكل
تقع للسالك عند ابتداء السلوك يقع في حضرة الخيال المقيد وكلما تم بالتدريج وحصول التمكين فيرجع
الملكة ينتقل الى عالم المثال المطلق فيطلع على ما يختص بالعناصر ثم السموات فيترقى صاعدا الى
ان ينتهي الى اللوح المحفوظ والقلم الاعلى والعقل الفعال واما الكشف المعنوي المجرد عن الصور
فهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العقلية ومراتبه كما ابتداؤها ما يقع لاهل النظر باستعمال
المقدمات وتركيب القياسات وثانيها ما يقع بالحدس من الانتقال من المطالب الى المبادي وفوقها
وثالثها ما يقع في القوة العاقلة على سبيل المشاهدة وهي المسماة القدسية والحدس من لوامع بالقوة ثم



النوادر وابهام مشاهدة الحقائق في العقل الفعال مشاهدة عقلية عن تعبير عن كسوة الفكر والتخيل
وهو بمثابة الشمس المفيدة لسماوات مراتب الارواح وارضين مراتب الاشباح وخاصيتها الاخذ من
الله العليم المعاني الغيبية من غير واسطة الملك او رسول كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب ولا نبي مرسل فهذا الفرق بين الالهام والوحي ان الالهام قد يحصل من الحق تعالى من غير واسطة
الملك بالوجه الخاص الذي له مع كل موجود والوحي يحصل بواسطة ولذلك لا يسمى الاحاديث القدسية
بالوحي والقرآن وان كانت كلام الله تعالى وايضا الوحي قد يحصل بشهود الملك الموحي وسماع كلامه
فهو من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي والالهام من المعنوي فقط وايضا الوحي
من خواص النبوة لتعلقه بالظاهر والالهام من خواص الولاية وايضا هو مشروط بالتبليغ دون الالهام
والفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والشيطانية والجنية يتعلق بميزان اشار اليه الكامل المكاشف
وليحصل الحكيم الفرق بينها توجد العلامات فكل ما يكون سببا للخير بحيث يكون مأمون الغائلة
في العاقبة ولا يكون سريع التحول فهو ملكي ورحماني وبالعكس شيطاني ويسمى بالكهانة وما يتعلق
بالامور الدنياوية كالحضور بالشيء الغائب مثل الفواكه الصيفية في ايام الشتاء والاخبار عن قدوم زيد
واشباه ذلك مما هو غير مسند الى اهل الله فهو جني فانه يعطي الرياضات والمكاشفات للنفوس من الجن ومن غير اهل
الله ممن يتبع منهم ومن الملكة التي اطلع عليها وما لا يتعلق بها ويتعلق بالاخرة فكان من قبيل الالقاء
بالضابطة والخواطر فهو ملكي لان الجن لا يهتدي الى ذلك وامثاله تمت تعليقات سيد الحكماء

صدر الملة والدين محمد الشهير بصدر الدين

صلى الله على الائمة المعصومين

في سنة ١٢٦٠

الاعظم

عرش المسمى بعرش الهوية له اركان اربعة
الركن الاول الابيض وهو نفس الفلك المسمى
بالدرة البيضاء وبالقلم الاعلى وادم الاول
الاول المكتفى وبالجوهرة البيضاء وبالدهر الايمن
الاعلى ثم الركن الاصفر وهو نفس الفلك المسمى بالدرة
الصفراء والعلوية العليا والشجرة الطوبى وسدرة المنتهى
الدهر الايمن الاسفل ثم الركن الاخضر المسمى بالدرة الخضراء
وهو عالم خيال الكل ومثاله وقد يعبر عنه بعرش الرحمن كما يسمى فلك الافلاك
بعرش المجيد ونفس الكل بعرش الكريم ثم الركن الاحمر المسمى بالدرة
الحمراء وهو طبيعة الكل المسمى بالدهر الايسر الاسفل

بسم الله الرحمن الرحيم

الف مكتوب ... المحجوب الف بسم والف الله والف الرحمن ... عالم الالهية
وصفات ... كه ... عالم ... معضلا ... محقق ... المكتوب
الله والف الرحمن والف الرحيم ...

بعض المشايخ ... يتهيأ للوضوء عند النوم ويقعد على فراشه طاهرا
ويصلي على النبي وآله ثلثا ثم يقرأ فاتحة الكتاب عشرا وسورة الاخلاص احدى عشر ويصلي
على النبي وآله ثم ينام على شقه الايمن مستقبل القبلة واضعا كفه اليمنى تحت خده الايمن
فانه يرى في منامه كلما نوى وعزم عليه انه كيف يكون وهذا من الخواص العجيبة وقد جربت مرارا

